This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

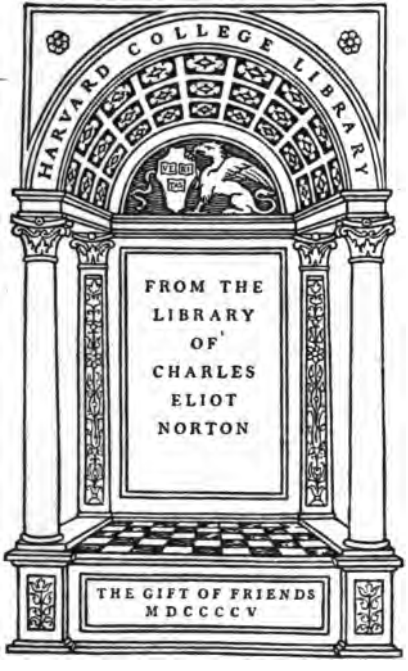
We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

C 795.3.10


HARVARD COLLEGE LIBRARY
VE RI TAS
FROM THE
LIBRARY
OF
CHARLES
ELIOT
NORTON
THE GIFT OF FRIENDS
MDCCCCV

SUMMA

THEOLOGICA.

1305
43.78
7

VESONTIONIS. — EX TYPIS OUTHENIN-CHALANDRE FILII.

SUMMA
THEOLOGICA
S. THOMÆ AQUINATIS.

TOMUS QUARTUS.

PARISIIS,
LUDOVICUS VIVES, BIBLIOPOLA, EDITOR,
VIA CASSETTE, 23.
1858.

C795.3.10

JUL 6 1912

From the Library
of
Charles Eliot Norton

SUMMA
THEOLOGICA
S. THOMÆ AQUINATIS.

PRIMA SECUNDÆ.
(CONTINUATIO).

TRACTATUS
DE EXTERIORIBUS PRINCIPIIS ACTUUM HUMANORUM.
(Continuatio.)

QUÆSTIO CIX.
De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei, in decem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad rectè agendum. Et primò, considerandum est de gratia Dei; secundò, de causis ejus; tertiò, de ejus effectibus. Prima autem consideratio erit tripartita : nam primò considerabitur de necessitate gratiæ; secundò, de ipsa gratia quantum adejus essentiam; tertiò, de ejus divisione.

Circa primum quæruntur decem : 1° Utrùm absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere. 2° Utrùm absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere vel velle. 3° Utrùm homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. 4° Utrùm absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis observare. 5° Utrùm absque gratia possit mereri vitam æternam. 6° Utrùm homo possit se ad gratiam præparare sine gratia. 7° Utrùm absque gratia possit resurgere à peccato. 8° Utrùm absque gratia possit homo vitare peccatum. 9° Utrùm homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere et vitare peccatum. 10° Utrùm possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS I.

Utrùm homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud I. *Cor.*, XII : « Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto, » dicit Glossa Ambrosii : « Omne verum à quocunque dicatur, à Spiritu sancto est. » Sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit in I. *Soliloq.* (cap. 6), quòd « disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quæ à sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat. Ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animæ. » Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantùmcunque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

3. Præterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum, XIV. *De Trin.* (cap. 7). Sed Apostolus dicit, II. *ad Cor.*, III : « Non sufficientes sumus aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis. » Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

Sed contra est, quod Augustinus in I. *Retractation.* (cap. 4) : « Non approbo quod in oratione dixi; lib. I. *Soliloq.* (cap. 2) : Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. » Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundùm illud *Psalm.* L : « Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis. » Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

(Conclusio. — Cùm homo naturaliter sit rationalis et intellectualis naturæ, eum quoque naturales veritates, absque supernaturali dono gratiæ, cognoscere posse constat.)

Respondeo dicendum, quòd cognoscere veritatem est usus quidam, vel actus intellectualis luminis; quia secundum Apostolum, *ad Ephes.*, V, « omne quod manifestatur lumen est. » Usus autem quilibet quemdam motum importat, largè accipiendo motum secundùm quòd *intelligere* et *velle* motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III. *De anima* (text. 28). Videmus autem in corporalibus, quòd ad motum non solùm requiritur ipsa forma, quæ est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus cœleste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis cœlestis. Manifestum est autem, quòd sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœlestis corporis, sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quàm spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus : et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur à Deo; quæ quidem motio est secundùm suæ providentiæ rationem, non secundùm necessitatem naturæ, sicut motio corporis cœlestis. Non solùm autem à Deo est omnis motio, sicut à primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio, sicut à primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet à Deo, quantum ad duo : uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquæque autem forma indita rebus creatis à Deo, habet efficaciam respectu alicujus

actus determinati, in quem potest secundùm suam proprietatem; ultrà autem non potest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire; altiora verò intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiæ; quod dicitur *lumen gratiæ*, in quantum est naturæ superadditum. Sic igitur dicendum est, quòd ad cognitionem cujuscumque veri, omo indiget auxilio divino ut intellectus à Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi; sed in quibusdam quæ excedunt naturalem cognitionem. Et tamen quandoque Deus miraculosè per suam gratiam aliquos instruit de his quæ per naturalem rationem cognosci possunt; sicut et quandoque miraculosè facit quædam quæ natura facere potest.

Ad primum ergo dicendum (1), quòd « omne verum à quocumque dicatur, est à Spiritu sancto, » sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem; non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis, et maximè in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quòd sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius : unde ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem; et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solùm ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt (2).

(1) Etsi prædicta Glossa parum urget, cùm Ambrosii non sit cujus nomine circumfertur, sed alterius commentatoris in epistolas Pauli.

(2) De quibus potissimùm loquitur ibi Augustinus, cùm inde fidem probat necessariam esse.

Ad tertium dicendum, quòd semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, in quantum ipsum movet intellectum ad agendum; actu enim intelligere aliquid, est cogitare, ut patet per Augustinum, XIV. *De Trin.* (ut suprà).

ARTICULUS II.

Utràm homo possit velle et facere bonum absque gratia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate, cujus ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maximè ejus quod est *velle*, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 1 et 2). Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, unumquodque potest magis in id quod est sibi secundùm naturam, quàm in id quod est sibi præter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II. lib. (cap. 30); opus autem virtutis est homini secundùm naturam, ut suprà dictum est (qu. 71, art. 3). Cùm igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quòd multò magis per seipsum possit bonum velle et facere.

3. Præterea, « bonum intellectus est verum, » ut Philosophus dicit in VI. *Ethic.* (cap. 2). Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multò magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Rom.*, IX: « Non est volentis (scilicet *velle*), neque currentis (scilicet *currere*), sed miserentis Dei. » Et Augustinus dicit in libro *De correptione et gratia* (cap. 22), quòd « sine gratia nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt homines bonum. »

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 28, qu. 1, art. 1; et dist. 39, in exposit. litteræ sive textûs; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 2, ad 1 et 3; et qu. 24, de verit., art. 1, ad 2, 6 et 9; et art. 14, per totum; et qu. 26, art. 6, ad 12; et *Quodlib.*, II, art. 7, tum in corp., tum ad 2; et *Quodlib.*, V, art. 2; et in I. *ad Cor.*, XII, lect., col. 2.

(CONCLUSIO. — Indiguit homo in statu naturæ integræ gratuito quodam auxilio, ut bonum non naturale, sed supernaturale vellet et operaretur; at in statu naturæ lapsæ, quamquam particulare aliquod bonum velle et operari posset, necessaria tamen ei divina gratia fuit, ut ejus natura sanaretur, et bonum meritorium operaretur et vellet.)

Respondeo dicendum, quòd natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundùm quòd est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundùm autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est (art. 1). Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ; sed in statu naturæ corruptæ, etiam deficit homo ab hoc quod secundùm suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur, potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ, per virtutem suæ naturæ, aliquod bonum particulare agere (sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia hujusmodi); non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quòd in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfectè potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indiget homo, in statu naturæ integræ, quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturæ corruptæ, quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulteriùs ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulteriùs autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad benè agendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam; sed

quòd deliberet vel non deliberet, si hujus etiam sit dominus, oportet quòd hoc sit per deliberationem præcedentem; et cùm hoc non procedat in infinitum, oportet quòd finaliter deveniatur ad hoc quòd liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet à Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. *De bona fortuna*. Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri à Deo, et multò magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd peccare nihil aliud est quàm deficere à bono, quod convenit alicui secundùm suam naturam. Unaquæque autem res creata, sicut *esse* non habet, nisi ab alio, et in se considerata nihil est, ita indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab alio; potest enim per seipsam deficere à bono, sicut et per seipsam potest deficere in *non esse*, nisi divinitus conservaretur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut suprà dictum est (art. 1); et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quàm quantum ad cognitionem veri.

ARTICULUS III.

Utrùm homo possit diligere Deum super omnia, ex solis naturalibus, sine gratia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia, est proprius et principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non potest habere per seipsum, quia « charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, » ut dicitur *Rom.*, V. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

(1) De his etiam I. part., qu. 60, art. 5; et II, *Sent.*, dist. 3, qu. 4, art. unico; et III, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 3; et qu. 2, de verit., art. 2, ad 16; et qu. 4, art. 1, ad 6; et *Quodlib.*, I, art. 8.

2. Præterea, nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus quàm se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiæ.

3. Præterea, Deo, cùm sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei à nobis debetur, homo non sufficit sine gratia, alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed contra : primus homo in solis naturalibus constitutus fuit (ut à quibusdam ponitur), in quo statu manifestum est quòd aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter sibi vel minùs se, quia secundùm hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se; ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quàm se, et super omnia.

(Conclusio. — Homo in statu naturæ integræ non indiguit divinæ gratiæ gratuito auxilio viribus naturalibus superaddito ad Deum super omnia naturaliter diligendum, quamquam Dei ad hoc moventis auxilio ei opus esset; at in statu naturæ corruptæ indiget ad hoc gratia ipsam naturam interiùs sanante.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est in primo (in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversæ opiniones sunt positæ), homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum, quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licèt non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturæ non solùm rationali, sed irrationali, et etiam inanimatæ, secundùm modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quòd appetat et amet aliquid, secundùm quòd aptum natum est esse; sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est esse, ut dicitur in II. *Physic.* (text. 78). Manifestum est autem quòd bonum partis est propter bonum totius. Unde naturali appetitu vel amore, unaquæque res particularis amat bonum suum proprium, propter bonum commune totius universi, quod est Deus : unde et Dionysius dicit in lib. *De divin. Nomin.* (cap. 4), quòd « Deus

convertit omnia ad amorem sui ipsius. » Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei, sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum : et ita Deum diligebat plus quàm seipsum, et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ, homo ab hoc deficit secundùm appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est, quòd homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licèt indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ, naturam sanantis.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas diligit Deum super omnia eminentiùs quàm natura; natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; charitas autem secundùm quòd est objectum beatitudinis, et secundùm quòd homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo; addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei, promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit supra actum bonum, qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur quòd « nulla natura potest supra seipsam, » non est intelligendum quòd non possit ferri in aliquod objectum quod est supra se; manifestum est enim quòd intellectus noster naturali cognitione (1) potest aliqua cognoscere quæ sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quòd natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia; hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Ut significat Apostolus, cùm *ad Rom.*, I, vers. 19 ac deinceps : *Id quod est notum Dei* (sive cognoscibile de Deo), *manifestum in hominibus* etiam infidelibus esse dicit, quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt* (id est ex operibus ejus) *intellecta conspiciuntur, et sempiterna virtus ejus ac divinitas; ita ut sint inexcusabiles, quia cùm cognovisent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, etc.*

Ad tertium dicendum, quòd amor dicitur summus non solùm quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi et dilectionis modum : et secundùm hoc summus gradus dilectionis est quo charitas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est (art. 1).

ARTICULUS IV.

Utrùm homo, sine gratia, per sua naturalia, legis præcepta implere possit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus *ad Rom.*, II, quòd « gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt. » Sed illud quod naturaliter homo facit, per seipsum potest facere absque gratia. Ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

2. Præterea, Hieronymus dicit in *Expositione catholicæ fidei*, « illos esse maledicendos, qui Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt. » Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia præcepta legis per seipsum.

3. Præterea, inter omnia præcepta legis maximum est illud : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, » ut patet *Matth.*, XXII. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut suprà dictum est. Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De hæresibus* (cap. 8, seu *hæres.* 8), « hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata. »

(Conclusio. — Potuit homo in statu naturæ integræ omnia mandata legis servare quantum ad ipsam operum substantiam, non autem in statu naturæ corruptæ; sed quantum ad modum

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 28, qu. 1, art. 3; et dist. 41, in exposit. litteræ sive textûs, ad 5; et qu. 24, de verit., art. 24.

agendi, ut scilicet ea ex charitate operari posset, indiguit homo in utroque statu divina gratia.)

Respondeo dicendum, quòd implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa et fortia, et alia virtutis opera : et hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare, cùm nihil aliud sit peccare quàm transgredi divina mandata. Sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis, non solùm quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate fiant : et sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus in lib. *De correptione et gratia* (cap. 2), cùm dixisset quòd « sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, » subdit : « Non solùm ut monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant, verùm etiam ut præstante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt. » Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est (art. 1, 2 et 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De spiritu et littera* (cap. 1 ac deinceps), « non moveat quod naturaliter dixit eos quæ legis sunt, facere; hoc enim agit Spiritus gratia, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. »

Ad secundum dicendum, quòd illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundùm illud Philosophi in III. *Ethic.* (cap. 5 vel 8) : « Quæ per aliquos possumus, aliqualiter nos possumus. » Unde Hieronymus ibidem confitetur, « sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus non semper indigere Dei auxilio. »

Ad tertium dicendum, quòd præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundùm quod ex charitate impletur, ut ex suprà dictis patet (art. 3).

ARTICULUS V.

Utrùm homo possit mereri vitam æternam sine gratia.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd homo possit mereri vitam æternam sine gratia. Dicit enim Dominus, *Matth.*, XIX : « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; » ex quo videtur quòd ingredi in vitam æternam, sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quòd homo per seipsum possit vitam æternam mereri.

2. Præterea, vita æterna est merces vel præmium, quæ hominibus redditur à Deo, secundùm illud *Matth.*, V : « Merces vestra multa est in cœlis. » Sed merces vel præmium redditur à Deo homini secundùm opera ejus, secundùm illud *Psalm.* LXI : « Tu reddes unicuique secundùm opera ejus. » Cùm igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quòd in ejus potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire.

3. Præterea, vita æterna est ultimus finis vitæ humanæ. Sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multò magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Rom.*, VI : « Gratia Dei vita æterna; » quod ideo dicitur, sicut Glossa ibidem dicit, « ut intelligeremus Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere. »

(Conclusio. — Cùm vita æterna sit finis ultimus hominis naturalem ejus virtutem excedens, non potest per sua naturalia ipsum sine divinæ gratiæ auxilio consequi vel mereri.)

Respondeo dicendum, quòd actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit

(1) De his etiam infrà, qu. 114, art. 2; et I. part., qu. 62, art. 4; ut et I, *Sent.*, dist. 14, qu. 2, art. 2, et qu. 3, art. unico; et II, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 4; et dist. 26, qu. 1, art. 5; et dist. 29, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 147 et 150; et *Quodlib.*, I, art. 7.

proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus, quòd nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam, sed solùm potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex suprà dictis patet (qu. 5, art. 9). Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ; sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia hujusmodi, ut Augustinus dicit in III. *Respons. cont. Pelagianos (Hypognost.*, cap. 4).

Ad primum ergo dicendum, quòd homo sua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ; sed, sicut Augustinus in eodem libro dicit (cap. 5), ad hoc exigitur quòd voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Glossa dicit, *Rom.*, VI, super illud : « Gratia Dei, vita æterna, » certum est vitam æternam bonis operibus reddi; sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent (1); cùm etiam suprà dictum sit quòd ad implendum mandata legis secundùm debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de fine homini connaturali; natura autem humana, ex hoc ipso quòd nobilior est, potest ad altiorem finem perduci saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt; sicut homo est meliùs dispositus ad sanitatem, quia aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quàm ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit in II. *De cœlo* (text. 6 ac deinceps).

(1) Sic porrò Augustinus ex quo sumpta est Glossa ipsa, prædicto libro *De gratia et libero arbitrio*, cap. 8 : *Quomodo gratia est vita æterna quæ sumitur ex operibus? Ista quæstio nullo modo mihi videtur posse dissolvi, nisi intelligamus et ipsa bona opera nostra quibus æterna redditur vita, ad Dei gratiam pertinere.*

ARTICULUS VI.

Utrùm homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut suprà dictum est (art. 4). Sed *Zachar.*, I, dicitur : « Convertimini ad me, et ego convertar ad vos; » nihil autem est aliud se ad gratiam præparare quàm ad Deum converti. Ergo videtur quòd homo per seipsum possit se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, homo se ad gratiam præparat faciendo quod in se est; quia « si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam. » Dicitur enim *Matth.*, VII, quòd « Deus dat spiritum bonum petentibus se. » Sed illud *in bonis esse* dicitur, quod est in nostra potestate. Ergo videtur quòd in nostra potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam præparemus.

3. Præterea, si homo indiget gratia ad hoc quòd præparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quòd præparet se ad illam gratiam; et sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.

4. Præterea, *Proverb.*, XVI, dicitur, quòd « hominis est præparare animum. » Sed illud dicitur esse hominis, quod per seipsum potest. Ergo videtur quòd homo per seipsum se possit ad gratiam præparare.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, VI : « Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. » Si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret quòd ab alio traheretur. Ergo homo non potest se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

(1) De his etiam I. part., qu. 61, art. 2, ad 3; et II, *Sent.*, dist. 5, qu. 2, art. 1; ut et dist. 28, qu. 1, art. 4; et qu. 24, de verit., art. 15; et *Quodlib.*, I, art. 7; et *ad Hebr.*, XII, lect. 3, col.

(CONCLUSIO. — Non potest homo per seipsum præparari ad divinæ gratiæ lumen suscipiendum, sed gratuito Dei interius moventis, bonumque propositum inspirantis auxilio indiget; ad meritorié verò operandum et dignè Deo fruendum, indiget habituali gratiæ ipsius dono, quod tanti operis principium sit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum. Una quidem, qua præparatur ad benè operandum et ad Deo fruendum; et talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est (art. 5). Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum; ad hoc autem quòd præparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei, interiùs animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut suprà dictum est (art. 2 et 3). Quòd autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est; necesse est enim, cùm omne agens agat propter finem, quòd omnis causa convertat suos effectus ad suum finem : et ideo, cùm secundùm ordinem agentium sive moventium, sit ordo finium, necesse est quòd ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis; ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium : sicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitûs, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei, ex motione tribuni. Sic igitur, cùm Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quòd omnia in ipsum convertantur secundùm communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundùm suum modum. Unde Dionysius, in lib. *De div Nomin.*, dicit (cap. 4), quòd « Deus convertit omnia ad seipsum; » sed homines justos convertit ad seipsum, sicut ad specialem finem quem intendunt, et cui cupiunt adhærere sicut bono proprio, secundùm illud *Psalm.* LXXII : « Mihi adhærere Deo bonum est. » Et ideo quòd homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente; hoc autem est præparare se ad gratiam quasi ad Deum con-

verti. Sicut ille qui habet oculum aversum à lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quòd oculos suos convertit versùs solem. Unde patet quòd homo non potest se præparare ad lumen gratiæ suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

Ad primum ergo dicendum, quòd conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium, et secundùm hoc homini præcipitur quòd se ad Deum convertat; sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundùm illud *Jerem.*, XXXI : « Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus; » et *Thren.*, ult. : « Converte nos, Domine, ad te, et convertemur. »

Ad secundum dicendum, quòd nihil homo potest facere nisi à Deo moveatur, secundùm illud *Joan.*, XV : « Sine me nihil potestis facere; » et ideo, cùm dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis secundùm quòd est motus à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd illa objectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum; sed hoc quòd homo moveatur à Deo non præexigit aliquam aliam motionem, cùm Deus sit primum movens : unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quòd hominis est præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis, ut dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrùm homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexi-

(1) De his etiam infrà, qu. 113, art. 2; et 2, 2, qu. 137, art. 5, ad 3, in corp.; et II, *Sent.*, dist. 20, qu. 2, art. 3, ad 5; et dist. 28, qu. 1, art. 2, in corp.; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 157; et lib. IV, cap. 72; et qu. 24, de verit., art. 1, ad 10 et ad 12; et qu. 28, art. 2.

gitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere à peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ; dicitur *ad Ephes.*, V: « Exurge à mortuis, et illuminabit te Christus. » Ergo homo potest resurgere à peccato sine gratia.

2. Præterea, peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut suprà dictum est (qu. 71, art. 1). Sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de ægritudine ad sanitatem, sine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quòd intus manet principium vitæ, à quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quòd homo simili ratione possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum justitiæ, absque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea, quælibet res naturalis potest redire per seipsam ad actum convenientem suæ naturæ, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum projectus per seipsum redit ad suum motum naturalem. Sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum in II. lib. (cap. 30). Ergo videtur quòd homo possit per seipsum redire de peccato ad statum justitiæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Galat.*, II: « Si data est lex, quæ potest justificare, ergo Christus gratis mortuus est, » id est, *sine causa:* pari ergo ratione, si homo habet naturam per quam potest justificari, « Christus gratis (id est sine causa) (1) mortuus est. » Sed hoc est inconveniens dicere; ergo non potest per seipsum justificari, id est, redire de statu culpæ ad statum justitiæ.

(Conclusio. — Cùm naturalis in homine ratio non sit sufficiens principium sanitatis spiritualis, sed ipsa gratia, quæ tollitur per peccatum, fieri non potest ut per seipsum homo sine auxilio gratiæ à peccatis resurgat, hoc est, ad ea quæ peccando amisit, reparetur.)

Respondeo dicendum, quòd homo nullo modo potest resurgere à peccato per seipsum sine auxilio gratiæ. Cùm enim

(1) Juxta græcum δωρεαν, ut Hieronymus in eum locum interpretatur: *Doceant* (inquit) *quomodo non sit gratis mortuus Christus, si opera justificent; sed quantumcumque sint hebetes, dicere non audebunt Christum sine causa mortuum.*

peccatum transiens actu, remaneat reatu, ut suprà dictum est (qu. 87, art. 6), non est idem resurgere à peccato, quod cessare ab actu peccati. Sed resurgere à peccato, est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex suprà dictis patet (qu. 85, 86, 87), scilicet *maculam, corruptionem naturalis boni* et *reatum pœnæ*. Maculam quidem incurrit, in quantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, in quantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subjecta; hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus verò pœnæ est, per quem homo peccando mortaliter, meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quòd non possunt reparari nisi per Deum. Cùm enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari nisi Deo denuò illustrante : unde requiritur habituale donum, quod est gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subjiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est (art. 5). Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non potest, nisi à Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum judex : et ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quòd homo à peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii, qui requiritur in hoc quòd homo à peccato resurgat : et ideo cùm dicitur : « Exurge, et illuminabit te Christus, » non est intelligendum quòd tota exurrectio à peccato præcedat illuminationem gratiæ; sed quia, cùm homo per liberum arbitrium à Deo motum surgere conatur à peccato, recipit lumen gratiæ justificantis.

Ad secundum dicendum, quòd naturalis ratio non est sufficiens principium hujus sanitatis quæ est in homine per gratiam justificantem; sed hujus principium est gratia, quæ tollitur per peccatum : et ideo non potest homo per seipsum reparari, sed indiget ut denuo ei lumen gratiæ infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando infunderetur anima.

Ad tertium dicendum, quòd quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur (ut suprà dictum est), non potest per seipsam reparari, neque etiam ad bonum sibi connaturale, et multò minùs ad bonum supernaturale justitiæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm homo sine gratia possit non peccare.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd homo sine gratia possit non peccare. « Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, » ut Augustinus dicit in lib. *De duabus animabus*, et *De libero arbit.* (lib. III, cap. 18). Si ergo homo existens in peccato mortali, non possit vitare peccatum, videtur quòd peccando non peccet: quod est inconveniens.

2. Præterea, ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quòd frustra ei correptio adhibeatur : quod est inconveniens.

3. Præterea, *Eccli.*, XV, dicitur : « Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi. » Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in ejus potestate est eligere bonum vel malum, et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ :* « Quisquis negat nos orare debere ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adjutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem), et ab

(1) De his etiam suprà, qu. 63, art. 2, ad 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 160; et qu. 22, de verit., art. 5, ad 7; et qu. 24, art. 1, ad 10 et ad 12, et art. 12, per totum; et in I. *ad Cor.*, XII, lect. 1, col. 2, circa finem, et inferiùs item col. 4; et *ad Hebr.*, XII, lect. 3, col. 1.

auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito. »

(CONCLUSIO. — Homo in statu innocentiæ (quia ejus natura perfectè sana erat), cum solo auxilio generali, omnia et singula peccata tam venialia quàm mortalia vitare potuit. In statu autem naturæ corruptæ, mortalia et singula et omnia, venialia autem singula, sed non omnia vitare potest, si est natura per gratiam infusam reparata; aliàs enim ne mortalia quidem omnia (præsertim tempore longo) vitare potest.)

Respondeo dicendum, quòd de homine dupliciter loqui possumus : uno modo secundùm statum naturæ integræ; alio modo secundùm statum naturæ corruptæ. Secundùm statum quidem naturæ integræ, etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter, quia peccare nihil aliud est quàm recedere ab eo quod est secundùm naturam, quod vitare homo poterat in statu naturæ integræ; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturæ corruptæ, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quòd omnino à peccato abstineat; quæ quidem sanatio primò fit in præsenti vita secundùm mentem, appetitu carnali nondum omnino reparato. Unde Apostolus, *ad Rom.*, VII, in persona hominis reparati, dicit : « Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. » In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione (1) consistit, ut suprà habitum est (qu. 74, art. 4); non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitûs sensualitatis : cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii, non autem omnes; quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit, et etiam, quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi

(1) Non quatenus ratio partem intellectivam ut distinctam à voluntate significat, sed universam superiorem animæ partem, in qua voluntas ipsa continetur. Denominatur autem *ratio* velut ab eo quod principium illius est : unde peccatum consistere in ratione perinde est ac sola voluntate deliberata perpetrari.

motus vitandos, ut suprà dictum est. Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundùm aliquod tempus; quia non est necesse quòd continuò peccet in actu; sed quòd diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit super *Ezech.*, quòd « per peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. » Et hujus ratio est; quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quòd regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium regulari debent motus inferioris appetitûs. Sicut ergo, inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam, ratione hominis non totaliter existente subjecta Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cùm enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo, vel malo vitando, ab eo separari vellet, occurrunt multa, propter quæ conservanda vel vitanda, homo recedit à Deo, contemnendo præcepta ipsius : et ita peccat mortaliter, præcipuè quia « in repentinis homo operatur secundùm finem præconceptum, et secundùm habitum præexistentem, » ut Philosophus dicit in III. *Ethicor.* (cap. 11 vel 17); quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, et præter inclinationem habitûs. Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundùm convenientiam voluntatis deordinatæ à Deo, nisi citò per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes nisi per gratiam, ut dictum est. Et tamen quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non præparet, propter hoc à peccato non excusatur quod sine gratia peccatum vitare non potest.

Ad secundum dicendum, quod correptio utilis est, « ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur; si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut strepitu correptionis

forinsecus insonante aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle, ut Augustinus dicit in libro *De correpl. et grat.* (lib. 6). Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod à peccato abstineat; sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde *Eccli.*, VII : « Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in *Hypognost.* (1), verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturæ integræ, quando nondum erat servus peccati, unde poterat peccare et non peccare. Nunc etiam quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

ARTICULUS IX.

Utrùm ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque auxilio gratiæ.

Ad nonum sic proceditur (2). Videtur quod ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut frustra est aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis, ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Præterea, per gratiam ipse Spiritus sanctus in nobis habitat, secundum illud I. *ad Cor.*, II : « Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis. » Sed Spiritus sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos à peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque prædictorum, absque alio auxilio gratiæ.

(1) Putatitius olim, sed non verus, quia in indiculo Possidii qui recensuit ejus libros, aut apud Bedam qui et eos frequentissimè citat, nulli tales habentur.

(2) De his etiam super *Psalm.* XLV, col. 3.

3. Præterea, si homo consecutus gratiam, adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quod recte vivat et à peccato abstineat, pari ratione etsi illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit; procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De nat. et grat.* (cap. 26), quod « sicut oculus corporis plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere, sic et homo perfectissime etiam justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitas adjuvetur, recte non potest vivere. » Sed justificatio fit per gratiam, secundum illud *Rom.*, III : « Justificati gratis per gratiam ipsius.» Ergo etiam homo jam habens gratiam, indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod recte vivat.

(Conclusio. — Cum nullum agens secundum agat nisi in virtute primi, sitque caro spiritui perpetuo rebellis, non potest homo, licet jam gratiam consecutus, per seipsum operari bonum et vitare peccatum, absque novo auxilio Dei ipsum moventis, dirigentis et protegentis, quamvis alia habitualis gratia, ad hoc ei necessaria non sit.)

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionem naturæ. Alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut à Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiæ quasi aliquo alio habitu infuso; indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum, ut scilicet à Deo moveatur ad recte agendum; et hoc propter duo : primo quidem ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est, nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ; secundo ratione speciali, propter conditionem status humanæ naturæ, quæ quidem, licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem per quam servit legi peccati, ut dicitur

ad *Rom.*, VII. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundum quam (ut etiam dicitur *Rom.*, VIII), « quid oremus sicut oportet, nescimus. » Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud *Sap.*, IX : « Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. » Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere : « Et ne nos inducas in tentationem, » et « Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra, etc., » quæ in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad primum ergo dicendum, quod donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis, ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio; indiget enim quælibet creatura, ut à Deo conservetur in bono quod ab eo accepit : et ideo, si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vanum data, vel quod sit imperfecta; quia etiam in statu gloriæ, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem, aliqualiter gratia imperfecta est, in quantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est.

Ad secundùm dicendum, quod operatio Spiritus sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni quod in nobis causat; sed, præter hunc effectum, nos movet et protegit simul cum Patre et Filio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

ARTICULUS X.

Utrùm homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum.

(1) De his etiam infrà, qu. 114, art. 2; et 2, 2, qu. 138, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 29, in exposit. litteræ, ad 2; et

Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum in VII. *Ethic.* Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est justificatus per gratiam. Ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

2. Præterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quod simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Præterea, sicut Apostolus dicit ad *Rom.*, V (1), plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit unde posset perseverare. Ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus : et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De persev.*, (cap. 2) : « Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur à Deo ; an et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate. » Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati : quod intelligitur cum dicimus, « sanctificetur nomen tuum, » ut ibidem Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus, indiget ut ei perseverantia à Deo detur.

(Conclusio. — Indiget homo in gratia constitutus, ad hoc ut usque ad finem vitæ suæ in bono perseveret, non quidem habituali divinæ gratiæ dono, sed speciali quodam divino auxilio, contra tentationum impulsus illum protegente.)

Respondeo dicendum, quod *perseverantia* tripliciter dicitur.

Contra Gent., lib. III, cap. 155 ; et qu. 24, de verit., art. 13, per totum ; et qu. 27, art. 5, ad 3 ; et in *Psalm.* XXXI, col. 6 ; et *Joan.*, VII, lect. 2, col. 1.

(1) Æquivalenter sub his verbis, vers. 15 : *Non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multò magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi plures abundavit.* Quod in Serm. *Signum magnum* sic Bernardus usurpat : *Non sicut delictum, ita et donum, sed excedit damni æstimationem beneficii magnitudo.*

Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem per tristitias irruentes, ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* Alio modo potest dici *perseverantia* habitus quidam secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia et cæteræ virtutes. Alio modo dicitur *perseverantia* continuatio quædam boni usque ad finem vitæ. Et ad talem perseverantiam habendam, homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex præcedenti quæstione apparet. Et ideo, postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet à Deo petere prædictum perseverantiæ donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitæ; multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de primo modo perseverantiæ, sicut et secunda objectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro *De nat. et grat.*, homo in primo statu accepit donum, « per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret; » nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiæ quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent. Et sic donum Christi est majus quam delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perseverare poterat in statu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possimus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem; quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

QUÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad ejus essentiam.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrum gratia ponat aliquid in anima. 2° Utrum gratia sit qualitas. 3° Utrum gratia differat à virtute infusa. 4° De subjecto gratiæ.

ARTICULUS I.

Utrum gratia ponat aliquid in anima.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis : unde dicitur *Gen.*, XXXIX, quod « Dominus dedit Joseph gratiam in conspectu principis carceris. » Sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet, sed in eo cujus gratiam habet ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Præterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam : unde dicitur, *Deut.*, XXX : « Ipse est vita tua. » Sed anima vivificat corpus immediate. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

2. Præterea, *ad Rom.*, I, super illud « gratia vobis et pax, » dicit Glossa : « Gratia, id est, remissio peccatorum. » Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid; sed solum in Deo non imputante peccatum, secundum illud *Psalm.* XXXI : « Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum. » Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 155; et qu. 27, de verit., art. 1.

Sed contra : Lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ, unde Augustinus dicit in libro *De nat. et grat.* (cap. 21) : « Prævaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit cæcus. » Ergo gratia ponit aliquid in anima.

(Conclusio. — Cum diligere sit velle alteri bonum, Deique voluntas rerum sit causa, certum est gratiam seu dilectionem Dei semper aliquid, nempe id quod ei vult, in anima ejus quem diligit efficere.)

Respondeo dicendum, quod secundum communem modum loquendi, tripliciter *gratia* accipi consuevit. Uno modo pro dilectione alicujus : sicut consuevimus dicere quod « iste miles habet gratiam regis, » id est, « rex habet eum gratum. » Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato : sicut consuevimus dicere : « Hanc gratiam facio tibi. » Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati : secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium *gratum*, procedit quod aliquid ei gratis impendat; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Quantum igitur ad duo ultima manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit : primo quidem ipsum donum gratis datum; secundo hujus doni cognitionem. Sed quantum ad primum, est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus : et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur, quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, non tamen dilectioni æternæ coæternum. Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam. Una quidem communis secundum quam « diligit omnia quæ sunt, » ut dicitur *Sap.*, II, secundum quam *esse* naturale rebus creatis largitur. Alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem suprà conditionem naturæ ad par-

ticipationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine à Deo proveniens. Quandoque tamen *gratia Dei* dicitur ipsa æterna Dei dilectio: secundum quod dicitur etiam *gratia prædestinationis*, in quantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos prædestinavit sive elegit; dicitur enim *ad Ephes.*, I: « Prædestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriæ gratiæ suæ. »

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in aliquo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere. Sed tamen differenter; nam illud quod est homini gratum in alio homine præsupponitur ejus dilectioni; causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita animæ per modum causæ efficientis; sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subjectum; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam quam causat in materia.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus dicit in libro *Retract.* (lib. 2, cap. 25): « Ubi dixi, gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratiæ nomine remissionem significaverit peccatorum. » Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit (qu. 113, art. 2).

ARTICULUS II.

Utrùm gratia sit qualitas animæ.

Ad secundum sic proceditur (1) Videtur quod gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subjectum, quia actio qualitatis non est absque actione subjecti; et sic oporteret quod subjectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam justificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quam natura animæ; multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est. Ergo gratia non est qualitas.

3. Præterea, nulla qualitas remanet postquam desinit esse in subjecto. Sed gratia remanet, non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur : unde et dicitur « nova creatura » *ad Gal.* ult. Ergo gratia non est qualitas.

Sed contra est, quod super illud *Psal.* CIII, « ut exhilaret faciem in oleo, » dicit Glossa (2), quod « gratia est nitor animæ, sanctum concilians amorem. » Sed nitor animæ est quædam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quædam qualitas.

(Conclusio. — Præter auxilium speciale quo Deus hominem movet ad bene agendum, ponendus etiam est in anima justificatorum habitus gratiæ seu qualitas quædam supernaturalis, ut suaviter et prompte ab ipso ad æternum bonum consequendum moveantur.)

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est (art. 1), in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem suprà

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 2.

(2) Ex Augustino sumpta sic dicente : *Quid est exhilaratio faciei in oleo? Gratia Dei, nitor quidam in manifestatione, sicut et Apostolus dicit,* I. ad Cor., XII: *Unicuique datur spiritus ad manifestationem : gratia quædam quæ est hominum ad homines, perspicua ad conciliandum sanctum amorem, oleum dicitur in nitore divino, etc.*

(qu. 109, art. 1), quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur. Uno modo, in quantum anima hominis movetur à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ, actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur in III. *Phys.* (text. 18). Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum à Deo animæ infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus. Et sic motus quibus à Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud *Sap.*, VIII: « Et disponit omnia suaviter. » Multo igitur magis, illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et promptè ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum. Et sic donum gratiæ qualitas quædam est.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia secundùm quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis, sicut albedo facit album et justitia justum.

Ad secundum dicendum, quod omnis substantia, vel est ipsa natura rei cujus est substantia, vel est pars naturæ, secundum quem modum materia vel forma *substantia* dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet *esse* in anima, quam anima in seipsa subsistit. Est tamen nobilior quam natura animæ, in quantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Boetius « accidentis esse est inesse. » Unde omne accidens non dicitur ens quasi ipsum *esse* habeat, sed quia eo aliquid est, unde et magis dicitur esse entis quam ens, ut dicitur in VII. *Metaph.* (text. 2). Et quia ejus est fieri vel corrumpi cujus est esse, id est proprie loquendo nullum accidens neque fit neque corrumpitur, sed dicitur fieri vel corrumpi secundum quod subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundùm hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundùm ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo, id est non ex meritis, secundùm illud *ad Ephes.*, II : « Creati in Christo Jesu in operibus bonis. »

ARTICULUS III.

Utrùm gratia sit idem quod virtus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus quòd « gratia operans est fides quæ per dilectionem operatur, » ut habetur in lib. *De spiritu et littera* (cap. 32). Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Præterea, cuicumque convenit diffinitio, convenit et diffinitum. Sed diffinitiones de virtute datæ (sive à sanctis, sive à philosophis) (2) conveniunt gratiæ : ipsa enim « bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; » ipsa etiam est « bona qualitas mentis, qua rectè vivitur, etc. » Ergo gratia est virtus.

(1) De his etiam III. part., qu. 7, art. 1; et qu. 62, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 4 et art. 6; ut et IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 5; et qu. 27, de verit., art. 2.

(2) A Sanctis quidem, ut quòd nempe sit *bona qualitas mentis;* et colligitur ex Augustino, lib. II. *De libero arbitrio*, cap. 18 et cap. 19. A philosophis autem, ut quòd *bonum habentem et opus ejus bonum* reddat. Hæc enim colligitur ex Philosopho, lib. II. *Ethic.*, cap. 5, græco-lat., vel in antiquis, cap. 6.

3. Præterea, gratia est qualitas quædam. Sed manifestum est quòd non est in quarta specie qualitatis, quæ est « forma et circa aliquid constans figura, » quia non pertinet ad corpus; neque etiam in tertia est, quia non est « passio vel passibilis qualitas, » quæ est in parte animæ sensitivæ, ut probatur in VII. *Physic.* (text. 14 ac deinceps), ipsa autem gratia principaliter est in mente; neque iterum est in secunda specie, quæ est « potentia vel impotentia naturalis, » quia gratia est supra naturam, et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quòd sit in prima specie, quæ est « habitus vel dispositio. » Habitus autem mentis sunt virtutes, quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut suprà dictum est (qu. 56, art. 4, et qu. 57, art. 2). Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed contra : si gratia est virtus, maximè videtur quòd sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia hæ possunt esse sine gratia gratum faciente; neque etiam charitas, quia « gratia prævenit charitatem, » ut Augustinus dicit in lib. *De prædestin. Sanctorum* (1). Ergo gratia non est virtus.

(Conclusio. — Ut naturale lumen rationis aliquid est præter virtutes acquisitas, ita supernaturale gratiæ lumen sive donum, est aliquid præter virtutes infusas quibus homo perficitur ad ambulandum secundùm quod congruit divinæ gratiæ lumini.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt idem esse *gratiam* et *virtutem* secundùm essentiam, sed differre solùm secundùm rationem, ut *gratia* dicatur secundùm quòd facit hominem Deo gratum, vel secundùm quòd gratis datur, virtus autem, secundùm quòd perficit ad benè operandum : et hoc videtur sensisse Magister in II. *Sentent.*, dist. 26. Sed si quis rectè consideret rationem virtutis, hoc stare non potest; quia, ut Philosophus dicit in VII. *Physic.* (text. 17 ac deinceps), « virtus est quædam dispositio perfecti; dico autem *perfectum*, quod est dispositum secundùm naturam. » Ex quo patet quòd virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam

(1) Vel sicut modò inscribitur, lib. *De bono perseverantiæ*, cap. 16, versùs finem.

naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundùm quod congruit suæ naturæ. Manifestum est autem, quòd virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus suprà dictum est (qu. 55, 57, 60, 63), sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem : unde etiam oportet quòd in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ*, secundùm quod dicitur II. *Petr.*, I : « Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ; » et secundùm acceptionem hujusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ à lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur. Unde Apostolus dicit, *ad Ephes.*, V : « Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate. » Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum secundùm quod congruit lumini naturali rationis, ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum secundùm quod congruit lumini gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus nominat « fidem per dilectionem operantem gratiam, » quia actus fidei per dilectionem operantis, est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* positum in diffinitione virtutis, dicitur secundùm convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam. Sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd gratia inducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

ARTICULUS IV.

Utrùm gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus in *Hypognost.* (lib. III, cap. 11), quòd « gratia comparatur ad voluntatem sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum. » Sed voluntas sive liberum arbitrium est potentia quædam, ut in I. dictum est (qu. 83, art. 2). Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, « ex gratia incipiunt merita hominis, » ut Augustinus dicit. Sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quòd gratia sit perfectio alicujus potentiæ animæ.

3. Præterea, si essentia animæ sit proprium subjectum gratiæ, oportet quòd anima, in quantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum, quia sic sequeretur quòd omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subjectum gratiæ.

4. Præterea, essentia animæ est prior potentiis ejus. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quòd gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animæ intellecta, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi : quod est inconveniens.

Sed contra est, quòd gratiâ regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam, quàm ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ, quàm in potentiis.

(Conclusio. — Quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, gratia autem non est virtus, sed aliquid virtute prius, necessarium est non potentiam ullam, sed essentiam ipsam animæ subjectum gratiæ esse.)

(1) De his etiam III. part., qu. 7, art. 2; et qu. 62, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 3; et qu. 27, de verit., art. 6.

Respondeo dicendum, quòd ista quæstio ex præcedenti pendet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quòd sit in potentia animæ sicut in subjecto; nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis, ut suprà dictum est (qu. 56 art. 1). Si autem gratia differt à virtute, non potest dici quòd potentia animæ sit gratiæ subjectum; quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, ut suprà dictum est (qu. 55 et 56, art. 1). Unde relinquitur quòd gratia sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animæ, ita scilicet quòd sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundùm potentiam voluntatis, amorem divinum per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animæ participat secundùm quamdam similitudinem naturam divinam, per quamdam regenerationem sive recreationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ, quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus. Et secundùm hoc gratia comparatur ad voluntatem, ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subjectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium meritorii operis mediantibus potentiis.

Ad tertium dicendum, quòd anima est subjectum gratiæ secundùm quòd est in specie intellectualis vel rationalis naturæ; non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cùm potentiæ sint proprietates naturales animæ speciem consequentes. Et ideo anima secundùm suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit subjectum gratiæ, quòd quælibet anima possit esse gratiæ subjectum; hoc enim convenit essentiæ animæ, in quantum est talis speciei.

Ad quartum dicendum, quòd cùm potentiæ animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quòd sine his esset, adhuc tamen

anima diceretur secundùm speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiæ ex qua natæ sunt hujusmodi potentiæ effluere.

QUÆSTIO CXI.

De divisione gratiæ, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de divisione gratiæ.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem. 2° De divisione gratiæ gratum facientis, per operantem et cooperantem. 3° De divisione ejusdem per gratiam prævenientem et subsequentem. 4° De divisione gratiæ gratis datæ. 5° De comparatione gratiæ gratum facientis et gratis datæ.

ARTICULUS I.

Utrùm gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd gratia non convenienter dividatur per gratiam *gratum facientem* et gratiam *gratis datam*. Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex suprà dictis patet (qu. 110, art. 1). Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum à Deo; sed potiùs è converso, ideo enim aliquid datur alicui gratis à Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nullla est gratia *gratum faciens*.

2. Præterea, quæcunque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturæ datur

(1) De his etiam III. part., qu. 7, art. 7, tum in corp., tum ad 1; et qu. 61, art. 1, in corp.; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et qu. 27, de verit., art. 1 et art. 5, in corp.; et *Opusc.*, V, cap. 221; et in *Psalm.* XXIV, col. 4; et *ad Rom.*, I, lect. 3, col. 2; et *ad Ephes.*, I, lect. 2, col. 1.

homini absque merito præcedenti, quia natura præsupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data à Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est *gratis datum*, ponitur ut gratiæ differentia, quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia *gratum faciens* per quam justificamur, gratis nobis à Deo conceditur, secundùm illud *Rom*, III : « Justificati gratis per gratiam ipsius. » Ergo gratia *gratum faciens* non debet dividi contra gratiam *gratis datam*.

Sed contra est, quòd Apostolus utrumque attribuit gratiæ scilicet et *gratum facere*, et esse *gratis datum*. Dicit enim quantum ad primum, *ad Ephes.*, I : « Gratificavit nos in dilecto Filio suo. » Quantum verò ad secundum dicitur, *ad Rom.*, XI : « Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia. » Potest ergo distingui gratia, quæ vel habet unum tantùm, vel utrumque.

(Conclusio. — Cùm gratia sit per quam homines ordinantur et reducuntur in Deum (quod ordine quodam fit), convenienter dividitur in gratiam gratum facientem, per quam homo per seipsum Deo conjungitur, et gratis datam, per quam unus homo alteri ad salutem cooperatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, *ad Rom.*, XIII, « quæ à Deo sunt, ordinata sunt. » In hoc autem ordo rerum consistit, quòd quædam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit in lib. *Cœlest. hierarch.* (cap. 4 ac deinceps). Cùm igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundùm hoc igitur duplex est gratia. Una quidem, per quam ipse homo Deo conjungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens*. Alia verò, per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quòd ad Deum reducatur. Hujusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data*, quia supra facultatem naturæ et supra meritum personæ homini conceditur (1). Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam

(1) In quo cum gratum faciente convenit, quæ non minùs et supra facultatem naturæ dici debet, et supra dignitatem

justificetur, sed potiùs ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur *gratum faciens*. Et de hac dicit Apostolus, I. *ad Cor.*, XII : « Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, » scilicet aliorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia non dicitur *facere gratum* effectivè, sed formaliter, scilicet quia per hanc homo justificatur et dignus efficitur vocari Deo gratus, secundùm quod dicitur *ad Coloss.*, I : « Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine. »

Ad secundum dicendum, quòd gratia secundùm quòd gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex *debitum*. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cujus est agere meritoria opera, secundùm illud *ad Rom.*, IV : « Ei qui operatur, merces imputatur secundùm debitum, non secundùm gratiam. » Aliud est *debitum* secundùm conditionem naturæ : putà si dicamus debitum esse homini, quòd habeat rationem et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur *debitum* propter hoc quòd Deus creaturæ obligetur, sed potiùs in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quæ quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quòd talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo *debito*, non autem carent secundo *debito*; sed dona supernaturalia utroque *debito* carent : et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant.

Ad tertium dicendum, quòd gratia *gratum faciens* addit aliquid super rationem *gratiæ gratis datæ*, quod etiam ad rationem gratiæ pertinet; quia scilicet hominem gratum facit Deo : et ideo gratia *gratis data* quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit; et sic opponuntur duæ partes divisionis, sicut *gratum faciens*, et *non faciens gratum*.

vel meritum personæ; nisi quòd cùm aliquid specie tenus illustrius habeat gratis data quæ non privatam tantùm utilitatem, sed publicam respicit, ejus excellentia magis evidenter apparet, etc.

ARTICULUS II.

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd gratia incor venienter dividatur per operantem et cooperantem. Grati enim accidens quoddam est, ut suprà dictum est (qu. 110 art. 2). Sed accidens non potest agere in subjectum. Erg nulla gratia debet dici *operans*.

2. Præterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maxim operatur in nobis justificationem. Sed hoc non sola gratia ope ratur in nobis; dicit enim Augustinus super illud *Joan.*, XIV « Opera quæ ego facio, et ipse faciet. » (Serm. XIII de verbis Apostoli) : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea, *cooperari alicui* videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principaliùs operatur in nobis quàm liberum arbitrium, secundùm illud *Rom.*, IX : « Non est currentis neque volentis, sed miserentis Dei. » Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Præterea, divisio debet dari per opposita. Sed *operari* et *cooperari* non sunt opposita; idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De gratia et libero arbit.* (cap. 17) : « Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit, quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. » Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

(Conclusio. — Cùm illam divisionem qua gratia secundùm diversos effectus in operantem et cooperantem distinguitur, Apostolus *ad Philippenses* innuat his verbis : « Deus est qui

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 5, in corp.; et qu. 27, de verit., art. 5, ad 1; et II. *ad Cor.*, VI, lect. 6, col.

operatur in vobis, et velle et perficere, » rectè gratiam ita dividi manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 109 et 110, art. 2), *gratia* dupliciter potest intelligi : uno modo, divinum auxilium quo nos movet ad benè volendum et agendum; alio modo, habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo *gratia* dicta, convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur : et secundùm hoc dicitur *gratia operans.* Illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solùm attribuitur Deo, sed etiam animæ : et secundùm hoc dicitur *gratia cooperans.* Est autem in nobis duplex actus. Primus quidem interior voluntatis. Et quantum ad istum actum, voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens; et præsertim cùm voluntas incipit bonum velle, quæ priùs malum volebat. Et ideo secundùm quòd Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans.* Alius autem actus est exterior, qui cùm à voluntate operetur, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 9), consequens est quòd ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, et interiùs confirmando voluntatem ut ad actum perveniat, et exteriùs facultatem operandi præbendo, respectu hujusmodi actus dicitur *gratia cooperans.* Unde post præmissa verba subdit Augustinus : « Ut autem velimus, operatur; cùm autem volumus, ut perficiamus nobis cooperatur. » Si igitur *gratia* accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per *operantem* et *cooperantem.* Si verò accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut et cujuslibet alterius formæ, quorum primus est *esse*, secundus est operatio : sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia in quantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans;* in quantum verò est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans.*

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm quòd gratia est quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effectivè, sed formaliter : sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non sine nobis nos justificat, quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus : unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quòd cooperari dicitur aliquis alicui, non solùm sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad præsuppositum finem; homo autem per gratiam operantem adjuvatur à Deo ut bonum velit : et ideo, præsupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum, quòd gratia *operans* et *cooperans* est eadem gratia; sed distinguitur secundùm diversos effectus, ut ex suprà dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrùm gratia convenienter dividatur in prævenientem et subsequentem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd gratia inconvenienter dividatur in *prævenientem* et *subsequentem*. Gratia enim est divinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper præveniens, secundum illud *Joan.*, IV : « Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos. » Ergo gratia non debet poni *prævenien*s et *subsequens*.

2. Præterea, gratia *gratum faciens* est una tantùm in homine, cùm sit sufficiens, secundùm illud, II. *ad Cor.*, XII (2) : « Sufficit tibi gratia mea. » Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in *prævenientem* et *subsequentem*.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 5; et qu. 27, de verit., art. 5, ad 6; et in *Psalm.* XXII, circa finem; et II. *ad Cor.*, VI, lect., col. 1.

(2) Quod ad gratiam sufficientem prout ab efficaci distinguitur, non satis auspicatè, applicant quidam passim, ut eam inde probent. Qualis gratia enim Apostolo data est ad vincendum stimulum carnis, nisi efficax?

3. Præterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium. Ergo si penes hos gratia deberet dividi in *prævenientem* et *subsequentem*, videtur quòd infinitæ essent species gratiæ. Infinita autem relinquuntur à qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in *prævenientem* et *subsequentem*.

Sed contra est, quod gratia Dei ex ejus misericordia provenit. Sed utrumque in *Psal.* LVIII, legitur : « Misericordia ejus præveniet me; » et iterum (*Psalm.* XXII): « Misericordia ejus subsequetur me. » Ergo gratia convenienter dividitur in *prævenientem* et *subsequentem*.

(Conclusio. — Propter effectuum gratiæ multiplicitatem, qui diversorum comparatione nunc priores nunc posteriores dici possunt, recte in prævenientem et subsequentem gratia dividitur.)

Respondeo dicendum, quod sicut gratia dividitur in *operantem* et *cooperantem* secundum diversos effectus, ita etiam in *prævenientem* et *subsequentem*, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis : quorum primus est, *ut anima sanetur;* secundus est, *ut bonum velit;* tertius est, *ut bonum quod vult efficaciter operetur;* quartus est, *ut in bono perseveret;* quintus est, *ut ad gloriam perveniat*. Et ideo gratia secundùm quod causat in nobis primum effectum, vocatur *prævenienS* respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur *subsequens* respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu et prior alio, ita gratia potest dici *prævenienS* et *subsequens*, secundum eumdem effectum respectu diversorum : et hoc est quod Augustinus dicit in libro *De nat. et grat.* (cap. 32) : « Prævenit ut sanemur, subsequitur ut sanati vegetemur; prævenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur. »

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio Dei nominat aliquid æternum : et ideo nunquam potest dici nisi *prævenienS*. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, et ad aliquid subsequi : et ideo gratia potest dici *prævenienS* et *subsequens*.

Ad secundum dicendum, quod gratia non diversificatur, per

hoc quod est *præveniens* et *subsequens*, secundum essentiam, sed solum secundum effectum, sicut et de operante et cooperante dictum est; quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero à gratia præveniente per quam nunc justificamur. Sicut enim charitas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani, tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie, et præterea omnes conveniunt in hoc quod unus alium præcedit.

ARTICULUS IV.

Utrùm gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis à Deo gratis datur, potest dici *gratia gratis data*. Sed infinita sunt dona quæ nobis gratis à Deo conceduntur tam in bonis animæ quam in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratis datæ non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Præterea, gratia *gratis data* distinguitur contra gratiam *gratum facientem*. Sed fides pertinet ad gratiam *gratum facientem*, quia per ipsam justificamur, secundum illud *Rom.*, V : « Justificati igitur ex fide, etc. » Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes et charitas.

3. Præterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quædam sunt; interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet, secundum illud *Dan.*, I : « Pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. » Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum et genera linguarum contra operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ et scientiæ.

4. Præterea, sicut sapientia et scientia sunt quædam dona

Spiritus sancti, ita etiam intellectus, consilium, pietas, et fortitudo, et timor, ut ex supra dictis patet (qu. 48, art. 4). Ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Cor.*, II : « Alii per Spiritum datur sermo sapientiæ; alii autem sermo scientiæ secundùm eumdem Spiritum; alteri fides in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum ; alii operatio virtutum ; alii prophetia ; alii discretio spirituum; alii genera linguarum ; alii interpretatio sermonum. »

(Conclusio. — Recte dividit Apostolus dona gratiæ gratis datæ, alia enim ad perfectionem cognitionis, ut fides, sermo sapientiæ ac sermo scientiæ; alia ad doctrinæ confirmationem, ut gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum; alia ad pronuntiandi facultatem spectant, ut genera linguarum, et sermonum interpretatio.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), gratia *gratis data* ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo (hoc enim solius Dei est), sed solum exterius, docendo vel persuadendo. Et ideo gratia *gratis data* illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat de rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur : primo quidem, quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit; secundo, ut possit confirmare vel probare ea quæ dicit, alias non esset efficax ejus doctrina; tertio, ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre. Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod ille qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem, ut principia illius scientiæ sint ei certissima : et quantum ad hoc ponitur *fides*, quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo, oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiæ : et sic ponitur *sermo sapientiæ*, quæ est cognitio divinorum. Tertio, oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas : et quantum ad hoc ponitur *sermo scientiæ* quæ est cognitio rerum humanarum,

quia « invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Confirmatio autem, in his quæ subduntur rationi, est per argumenta. In his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, ut doctor sacræ doctrinæ faciat quæ solus Deus facere potest in operibus miraculosis; sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum;* sive ordinentur ad solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, quod mare dividatur, et quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum*. Secundo, ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire, et hæc sunt contingentia futura : et quantum ad hoc ponitur *prophetia;* et ita etiam occulta cordium : et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum*. Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma in quo aliquis possit intelligi, et secundum hoc ponuntur *genera linguarum*; vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut suprà dictum (art. 1) est, non omnia beneficia quæ nobis divinitus conceduntur, *gratiæ gratis datæ* dicuntur; sed solum illa quæ excedunt facultatem naturæ, sicut quod piscator abundet sermone sapientiæ et scientiæ, et aliis hujusmodi. Et talia ponuntur hic sub gratia *gratis data*.

Ad secundum dicendum, quod *fides* non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quædam virtus justificans hominem in se ipso; sed secundum hoc quod importat quamdam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo sit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem et charitas pertinent ad vim appetitivam secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod gratia sanitatum distinguitur à generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam « loqui variis linguis, et interpretari sermones, » habeut speciales quasdam rationes movendi ad fidem : et ideo ponuntur speciales gratiæ gratis datæ.

Ad quartum dicendum, quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ et scientiæ, sic enim sunt dona Spiritus sancti, ut supra dictum est (qu. 68). Sed computantur inter gratias gratis datas secundùm quod important quamdam abundantiam scientiæ et sapientiæ, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas significantur primo *sermo sapientiæ* et *sermo scientiæ;* quia, ut Augustinus dicit XIV. *De Trin.* : « Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, aliud est scire quemadmodum hoc ipsum te piis opituletur, et contra impios defendatur. »

ARTICULUS V.

Utrùm gratia gratis data sit dignior quàm gratia gratum faciens.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. « Bonum enim gentis est melius quam bonum unius, » ut Philosophus dicit in I. *Ethic.* Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis, gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiæ, ut supra dictum est (art. 1 et 4). Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

2. Præterea, majoris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud quam quod solum in seipso perficiatur : sicut major est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam ejus quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest. Propter quod etiam Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quod « justitia est præclarissima virtutum » per quam homo recte se habet etiam ad alios. Sed per gratiam *gratum facientem* homo perficitur in seipso; per gratiam autem *gratis datam* homo operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia *gratis data* est dignior quam gratia *gratum faciens*.

3. Præterea, id quod est proprium meliorum dignius est

quam id quod est commune omnium, sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia *gratum faciens* est communis omnibus membris Ecclesiæ; gratia autem *gratis data* est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiæ. Ergo gratia *gratis data* est dignior quam gratia *gratum faciens*.

Sed contra est, quòd Apostolus I. *ad Cor.*, XII, enumeratis gratiis gratis datis, subdit : « Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. » Et sicut per subsequentia patet, loquitur de charitate quæ pertinet ad gratiam *gratum facientem*. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

(Conclusio. — Gratia gratum faciens, cum immediate hominem Deo conjungat, gratis autem data, ut gratia prophetiæ aut miraculorum, etc., ad hoc solum præparet atque disponat; multo excellentior, nobilior et dignior est quavis gratia gratis data.)

Respondeo dicendum, quod unaquæque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem; gratia autem *gratum faciens* ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis; gratiæ autem *gratis datæ* ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini conjungantur. Et ideo gratia *gratum faciens* est multo excellentior quam gratia *gratis data*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I. *Metaph.*, « bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex. Unum quidem, quod est in ipsa multitudine, putà ordo exercitus; aliud autem est, quod est separatum à multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. » Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiæ, quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia *gratum faciens* est nobilior.

Ad secundum dicendum, quod si gratia *gratis data* posset hoc agere in altero quod homo per gratiam *gratum facientem* consequitur, sequeretur quod gratia *gratis data* esset nobi-

lior : sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam *gratis datam* homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam *gratum facientem;* sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia *gratis data* sit excellentior, sicut nec in igne, calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum, quod *sentire* ordinatur ad *ratiocinari* sicut ad finem, et ideo *ratiocinari* est nobilius. Hic autem est è converso, quia id quod est proprium, ordinatur ad id quod est commune, sicut ad finem. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXII.

De causa gratiæ, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa gratiæ.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ. 2° Utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii. 3° Utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam. 4° Utrum gratia sit æqualis in omnibus. 5° Utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS I.

Utrùm solus Deus sit causa gratiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim *Joan.*, I : « Gratia et veritas

(1) De his etiam suprà, qu. 109, art. 7, in corp.; ut et III. part., qu. 62, art. 1, in corp., et art. 2, ad 2; et II, *Sent.*, dist. 16, qu. 1, art. 4; et IV, item *Sent.*, dist. 14, qu. 2, art. 2; et qu. 27, de verit., art. 3; et *ad Ephes.*, III, lect. 3, col. 2.

per Jesum Christum facta est. » Sed in nomine Jesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea, illa differentia ponitur inter sacramenta novæ legis et veteris, quod sacramenta novæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significant. Sed sacramenta novæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

3. Præterea, secundum Dionysium in libro *Cœl. hier.*, angeli purgant, et illuminant, et perficiunt et angelos inferiores et etiam homines. Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

Sed contra est, quod in *Psal.* LXXXIII, dicitur : « Gratiam et gloriam dabit Dominus (1). »

(Conclusio. — Cum gratia omnem naturæ creatæ facultatem excedat, eo quod nihil aliud sit quam participatio quædam divinæ naturæ, quæ omnem aliam naturam excedit, à nullo nisi à Deo causari potest.)

Respondeo dicendum, quod « nulla res potest agere ultra suam speciem ; » quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam : et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem : sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut « quoddam organum divinitatis ejus, » ut Damascenus dicit in

(1) Ubi duo significari possunt, non ad eumdem sensum pertinentia : unum est ut solius Domini Dei sit proprium gratiam dare, sicut et gloriam ; quo sensu S. Thomas usurpat. Alterum est quòd quia misericordiam et veritatem diligit Deus, non hic tantùm gratiam, sed in futura vita gloriam bonis confert ; quo sensu Augustinus explicat ibi, et expressiùs Cassiodorus ; ut et hoc ipsum Theodoretus insinuat.

III. libro. Instrumentum autem non agit actione agentis principalis propria virtute, sed virtute principalis agentis : et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad secundum dicendum, quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante ; ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur à Christo, causatur gratia, instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus sancti in sacramentis operantis, secundum illud *Joan.*, III : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, etc. »

Ad tertium dicendum, quod Angelus purgat, illuminat et perficit angelum vel hominem, per modum instructionis cujusdam, non autem justificando per gratiam. Undè Dionysius dicit cap. VII. *De div. Nom.*, quod hujusmodi « purgatio, illuminatio et perfectio nihil est aliud quam divinæ scientiæ assumptio (1). »

ARTICULUS II.

Utrùm requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quod non requiratur aliqua præparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia ut Apostolus dicit *Rom.*, IV : « Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. » Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiæ.

2. Præterea, ille qui in peccato progreditur, non se præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia, sicut patet de Paulo, qui gratiam con-

(1) Vel *participatio*, ut modernus interpres ibi reddit ex græco μετάληψις.

(2) De his etiam infrà, qu. 113, art. 3 et 7; et 2, 2, qu. 24, art. 10, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1 et 2, et art. 4, quæstiunc. 1; et in *Psalm.* II, lect. 2, col. 5, et *ad Hebr.*, XII, lect. 3, col. 2.

secutus est dum esset « spirans minarum et cædis in discipulos Domini, » ut dicitur *Act.*, IX. Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat, sicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur « nova creatura » *ad Galat.*, ult. Sed solus Deus qui est infinitæ virtutis, gratiam causat, ut dictum est (art. 1). Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed contra est, quod dicitur *Amos*, IV : « Præparare in occursum Dei tui, Israel; » et I. *Reg.*, VII, dicitur : « Præparate corda vestra Domino. »

(Conclusio. — Ad gratiam, ut quoddam habituale donum animæ est, aliqua ex parte hominis præparatio necessaria est; sic enim forma quædam est, quæ non nisi in materia disposita esse potest. Non autem ut gratia auxilium Dei animam ad bonum moventis denotat; sic enim quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. 109), *gratia* dicitur dupliciter : quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis quasi præveniens divinum auxilium; sed potius quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti à Deo : et quantum ad hoc dicitur homo se præparare, secundum illud *Prov.*, XVI : « Hominis est præparare animam. » Et est principaliter à Deo movente liberum arbitrium. Et secundùm hoc dicitur « à Deo voluntas hominis præparari et à Domino gressus hominis dirigi. »

Ad primum ergo dicendum, quod præparatio hominis ad

gratiam habendam, quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ. Et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est à Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam justificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur (qu. 114).

Ad secundum dicendum, quod cum homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat, dicitur enim *Eccl.*, II : « Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem. » Contingit autem quandoque, quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum : et talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit, secundùm illud *Joan.*, VI : « Omnis qui audit à Patre et didicit, venit ad me. » Et ita contingit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor ejus à Deo, audiendo, et addiscendo, et veniendo : et ideo subito est gratiam consecutus.

Ad tertium dicendum, quod agens infinitæ virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione; sed tamen oportet quod, secundum conditionem rei causandæ, in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam. Et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.

ARTICULUS III.

Utrùm necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 3; et qu. 2, art. 5, quæstiunc. 11; et dist. 20, qu. 1, art. 1, quæstiunc.

est. Quia super illud *Rom.*, III : « Justitia Dei manifestata est, etc., » dicit Glossa : « Deus recipit eum qui ad se confugit, aliter esset in eo iniquitas (2). » Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile quòd Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. *De causa diaboli* (cap. 3), quòd « ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. » Sed remota causa necesse est removeri effectum. Ergo si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Præterea, « Bonum est communicativum sui, » ut patet per Dionysium in IV. *De div. Nom.* Sed bonum gratiæ est melius quam bonum naturæ. Cùm igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiæ dispositæ, videtur quod multò magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam.

Sed contra est, quòd homo comparatur ad Deum, sicut lutum ad figulum, secundum illud *Hier.*, XVIII : « Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea. » Sed lutum non ex necessitate accipit formam à figulo, quantumcunque sit præparatum. Ergo homo non recipit ex necessitate gratiam à Deo, quantumcunque se præparet.

(Conclusio. — Hominis quod in se est facientis præparationem ad gratiam, infusio gratiæ necessario seu infallibiliter sequitur, prout ipsa præparatio à movente Deo est, cujus intentio deficere non potest; non autem prout est actus liberi arbitrii, cujus facultatem gratia excedit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), præparatio hominis ad gratiam est à Deo sicut à movente, à libero autem arbitrio sicut à moto. Potest igitur præparatio dupliciter considerari. Uno quidem modo, secundum quod est à libero arbitrio, et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consecutionem; quia donum gratiæ excedit omnem

(2) Vel sic verbis paululùm immutatis : *Cùm recipit confugientes ad se, justitia dicitur, quia non suscipere iniquitas est;* ut habet Glossa ibi tum vetus manuscripta, tum nova vel impressa, quæ desumpta est ex Rabano, quamvis nomen illius non exprimat.

præparationem virtutis humanæ. Alio modo potest considerari secundum quod est à Deo movente, et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur à Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis; quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in lib. *De prædestinatione Sanctorum*, quòd « per beneficia Dei certissimè liberantur quicumque liberantur. » Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequetur, secundum illud *Joan.*, VI : « Omnis qui audit à Patre et didicit, venit ad me. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati, quem si non reciperet, esset contra justitiam quam ipse statuit. Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere.

Ad secundum dicendum, quòd defectus gratiæ prima causa est ex nobis (1); sed collationis gratiæ prima causa est à Deo, secundum illud *Oseæ*, XIII : « Perditio tua ex te, Israel, tantummodo in me auxilium tuum. »

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis qui dispositionem causat.

ARTICULUS IV.

Utrùm gratia sit major in uno quàm in alio.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd gratia non sit major in uno quàm in alio. Gratia enim causatur in nobis ex

(1) Sensus ergo Anselmi suprà sic intelligi debet, quòd licèt causa cur diabolus gratiam perseverandi non habuit, non immeritò reddi possit *quia noluit*, causa tamen cur eam habuerit bonus angelus, non est *quia voluit*, sed quia Deus dedit, etc.

(2) De his etiam suprà, qu. 66, art. 2, ad 1; et 2, 2, qu. 4, art. 4, ad 3.

sentiam. Sed certissima cognitio animæ est eorum quæ in anima per sui essentiam, ut patet per Augustinum, *Super Gen. ad litt.* Ergo gratia certissimè potest cognosc eo qui gratiam habet.

2. Præterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gra Sed qui à Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, cundum illud *Sap.*, VII : « Dominus dedit mihi horum sunt, veram scientiam. » Ergo pari ratione qui accipit grat à Deo, scit se gratiam habere.

3. Præterea, lumen est magis cognoscibile quàm tenebr quia secundum Apostolum ad *Ephes.*, V, « Omne quod ma festatur, lumen est. » Sed peccatum quod est spiritualis te bra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatu Ergo multo magis gratia, quæ est spirituale lumen.

4. Præterea, Apostolus dicit I. *ad Cor.*, II : « Nos aut non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui à D est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. » Sed gratia primum donum Dei. Ergo homo qui accipit gratiam per Sp ritum sanctum, per eumdem Spiritum scit gratiam esse s datam.

5. Præterea, *Gen.*, XXII, ex persona Domini dicitur Abraham, « nunc cognovi quod timeas Dominum, » id es « cognoscere te feci (1). » Loquitur autem ibi de timore cast qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se ha bere gratiam.

Sed contra est, quòd dicitur *Eccl.*, IX, quod « nemo sc utrum sit dignus odio vel amore. » Sed gratia *gratum facier* facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scir utrum habeat gratiam *gratum facientem* (2).

(Conclusio. — Tametsi signis et conjecturis, in quantur scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit s

(1) Sicut explicat Augustinus, *Contra sermonem Arianorum*, cap. 25; lib. II. *Contra Maximinum*, cap. 9; lib. IV *Super Genes. ad lit.*, cap. item 9; lib. *Quæstionum super Genes.*, qu. 58, et lib. I. *De Trin.*, cap. 12, etc.

(2) Hinc Hieronymus ibi hunc esse sensum ait, quòd *opera justorum in manu Dei sunt, et tamen utrum amentur à Deo annon scire non possunt, sed in ambiguo fluctuant.*

delectari in Deo et contemnere res mundanas, scire aliquo modo quis possit se habere gratiam, tamen id certò, nisi ei reveletur, scire non potest.)

Respondeo dicendum, quòd tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo per revelationem; et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam, revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est II. *ad Cor.*, XII : « Sufficit tibi gratia mea. » Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam; certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium; sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia; nullus autem posset scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ et objectum ejus, est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud *Job*, XXXVI : « Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram. » Et ideo ejus præsentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud *Job*, IX : « Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam. » Et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare, utrum ipse habeat gratiam, secundum illud I. *ad Cor.*, IV : « Sed neque meipsum judico; qui autem judicat me, Dominus est. » Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur *Apocal.*, II : « Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit, » quia scilicet ille qui accipit per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde Apostolus dicit I. *Cor.*, IV : « Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum; » quia ut dicitur in *Psalm.* XVIII : « Delicta quis intelligit? ab occultis, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illa quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione; in quantum homo experitur per actus principia intrinseca, sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitæ.

Ad secundum dicendum, quòd de ratione scientiæ est quòd homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam. Et similiter de ratione fidei est, quòd homo sit certus de his quorum habet fidem; et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et charitate, et aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum habet pro principio et pro objecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Objectum autem vel finis gratiæ est nobis ignotum, propter sui luminis immensitatem, secundum illud I. *ad Tim.*, ult. : « Lucem habitat inaccessibilem. »

Ad quartum dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de donis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe, quæ certissimè cognoscimus per fidem, licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possumus ea promereri. Vel potest dici, quòd loquitur de notitia privilegiata, quæ est per revelationem. Unde subdit : « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum. »

Ad quintum dicendum, quòd illud verbum Abrahæ dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat, Abraham cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere. Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

QUÆSTIO CXIII.

De effectibus gratiæ, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ. Et primò de justificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis. Secundò, de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Circa primum quæruntur decem. 1° Quid sit justificatio impii. 2° Utrùm ad eam requiratur gratiæ infusio. 3° Utrùm ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii. 4° Utrùm ad justificationem impii requiratur motus fidei. 5° Utrùm ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum. 6° Utrùm præmissis sit connumeranda remissio peccatorum. 7° Utrùm in justificatione impii sit ordo temporis, aut sit subita. 8° De naturali ordine eorum quæ ad justificationem concurrunt. 9° Utrùm justificatio impii sit maximum opus Dei. 10° Utrùm justificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS I.

Utrùm justificatio impii sit remissio peccatorum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum justitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex suprà dictis patet (qu. 71, art. 1). Sed justificatio significat motum quemdam ad justitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium (1).

2. Præterea, unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II. *De anima* (text. 49) (2). Sed remissio peccatorum præcipuè fit per fidem, secundum illud *Act.*, XV : « Fide purificans corda eorum ; » et per charitatem, secundum illud *Prov.*, X : « Universa delicta operit

(1) Colligitur ex lib. V. *Physic.*, text. 6 et seqq.

(2) Æquivalenter saltem, cùm asseritur æquum et justum esse ut à fine omnia nominentur.

charitas. » Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari à fide, vel à charitate, quàm à justitia.

3. Præterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio, vocatur enim qui distat; distat autem aliquis à Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem præcedit, secundum illud *Rom.*, VIII : « Quos vocavit, hos et justificavit. » Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est, quòd *Rom.*, VIII, super illud : « Quos vocavit, hos et justificavit, » dicit Glossa : « Remissione peccatorum. » Ergo remissio peccatorum est justificatio.

(Conclusio. — Ea justificatio quæ fit per modum simplicis mutationis, non est remissio peccatorum, sed solum justitiæ acquisitio; quæ verò dicitur impii justificatio, de qua hic solum sermo, est cum per modum motus de contrario in contrarium fiat, est remissio peccatorum cum acquisitione justitiæ.)

Respondeo dicendum, quòd justificatio passivè accepta importat motum ad justitiam, sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis. Et secundum hoc justitia ponitur virtus quædam, sive sit particularis justitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit justitia legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in V. *Ethic.* Alio modo dicitur justitia prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi. Et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus in V. *Ethic.*, justitiam metaphoricè dictam. Hæc autem justitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo, per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam. Et hoc modo, justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam à Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem justitiam. Alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium; et secundum hoc justificatio

importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli, *ad Rom.*, IV : « Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, etc. » Et quia motus denominatur magis à termino *ad quem*, quam à termino *à quo*, ideo hujusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur à statu injustitiæ ad statum justitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen à termino *ad quem*, et vocatur *justificatio impii*.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne peccatum, secundum quod importat quamdam inordinationem mentis non subditæ Deo, *injustitia* potest dici, prædictæ justitiæ contraria, secundum illud I. *Joan.*, III : « Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas. » Et secundum hoc remotio cujuslibet peccati dicitur *justificatio*.

Ad secundum dicendum, quòd fides et charitas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum secundum intellectum vel affectum; sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis. Et ideo magis denominatur hujusmodi transmutatio à justitia quam à charitate vel fide.

Ad tertium dicendum, quòd vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum. Quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa ejus.

ARTICULUS II.

Utrùm ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quòd perducatur ad alterum, si contraria sint mediata? Sed status culpæ et status gratiæ sunt contraria mediata; est enim medius status innocentiæ in quo homo nec gratiam habet

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1; et qu. 28, de verit., art. 8.

nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Præterea, remissio culpæ consistit in reputatione divina, secundum illud *Psalm.* XXXI : « Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum. » Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut suprà habitum est (qu. 110, art. 1). Ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

3. Præterea, nullus subjicitur simul duobus contrariis. Sed quædam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subjicitur peccato prodigalitatis, non simul subjicitur peccato illiberalitatis; potest tamen contingere quod prius ei subjiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur à peccato illiberalitatis. Et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed contrà est, quod dicitur *Rom.*, III : « Justificati gratis per gratiam ipsius.

(Conclusio. — Cùm justitiæ Dei repugnet pœnam dimittere vigente culpa, nullius autem hominis qualis modo nascitur, reatus pœnæ absque gratia tolli queat; ad culpæ quoque hominis, qualis modo nascitur, remissionem, gratiæ infusionem requiri manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd homo peccando Deum offendit, sicut ex suprà dictis patet (1). Offensa autem non remittitur alicui nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti : et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quòd Deus nobis pacatur. Quæ quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est æterna et immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit. Et ideo non

(1) Velut ex quæst. 71, art. 6; sed expressiùs addi potuit ex quæst. 83, art. 6, ubi significatur esse *injuria illata Deo, etc.* Et expressiùs adhuc III. part., qu. 1, art. 2, et qu. 86, art. item 2, sub nomine *offensæ Dei*, etc.

posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quàm ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere, quòd unus homo aliquem alium nec diligat nec odiat; sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ : et ideo licèt homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dilectio Dei, non solùm consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quemdam gratiæ effectum (ut suprà dictum est qu. 110, art. 1), ita etiam et hoc, quod est « Deum non imputare peccatum homini, » importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur; quòd enim alicui non imputetur peccatum à Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. *De nuptiis et concupiscentia* (lib. 1, cap. 26), « Si à peccato desistere hoc esset non habere peccatum sufficeret ut hoc moneret Scriptura, *Fili, peccasti, non adjicias iterum.* Hoc autem non sufficit, sed additur : et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur. » Transit enim peccatum actu, et remanet reatu, ut suprà dictum est (qu. 87, art. 6). Et ideo cum aliquis à peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti peccati, sed non desinit habere reatum. Unde simul habet reatum utriusque peccati, non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis à Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

ARTICULUS III.

Utrùm ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quòd per sacramentum baptismi justificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti; dicit enim Augustinus in IV. *Confess.*, (cap. 4), quòd cum quidam suus amicus laboraret febribus, « jacuit diu sine sensu in sudore lethali, et dum desperaretur, baptizatus est nesciens, et renatus est, » quod fit per gratiam justificantem. Sed Deus « potentiam suam non alligavit sacramentis (2). » Ergo etiam potest justificare hominem sine sacramentis, absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est à Deo donum sapientiæ, ut habetur III. *Reg.*, III et II. *Paral.*, I. Ergo etiam pari ratione donum gratiæ justificantis quandoque datur homini à Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea, per eamdem causam gratia producitur in *esse*, et conservatur; dicit enim Augustinus VIII. *Super Gen. ad Litter.* (cap. 10 et cap 12), quòd « ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus. » Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest à principio infundi.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, VI : « Omnis qui audit

(1) De his etiam infrà, III. part., qu. 86, art. 6, ad 1; et II, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 2, ad 7; ut et III, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2; et qu. 28, de verit., art. 3 et art. 4, in corp.; et in *Joan.*, IV, lect. 2, col. 2; et *ad Ephes.*, V, lect. 5.

(2) Ex vulgari theologorum dicto, cui simile illud est Augustini, licèt in dissimili materia, lib. VI. *Super Genes. ad lit.*, cap. 13 : *Potentiâ suâ Deus numeros dedit creaturæ, non ipsam potentiam iisdem numeris alligavit.*

à Patre et didicit, venit ad me. » Sed discere non est sine motu liberi arbitrii, addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii.

(CONCLUSIO. — Cùm impii justificatio fiat Deo illum ad justitiam movente, cumque Deus singula secundum propriam cujusque naturam moveat; ad impii si modo rationis usum habuerit justificationem, liberi arbitrii motum quo gratiæ donum acceptet, requiri dicendum est.)

Respondeo dicendum, quòd justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam : ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur *Rom.*, III. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque; sicut in naturalibus videmus, quod aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii; et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii non fit motio à Deo ad justitiam, absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium, ad donum gratiæ acceptandum, in his qui sunt hujus motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum, quòd pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii : et ideo moventur à Deo ad justitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento; quia sicut peccatum originale, à quo justificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem, ita etiam per spiritualem regenerationem à Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii et postmodum eo careat, vel per infirmitatem, vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus renatus fuit quia et prius et postea baptismum acceptavit.

Ad secundum dicendum, quòd etiam Salomon dormiendo

non meruit sapientiam nec accepit; sed in somno declaratum est ei quod propter præcedens desiderium ei à Deo sapientia infunderetur. Unde ex ejus persona dicitur *Sap.*, VII : « Optavi, et datus est mihi sensus. » Vel potest dici, quòd ille somnus non fuit naturalis sed somnus Prophetiæ, secundum quod dicitur *Num.*, XII : « Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. » In quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est, quod non est eadem ratio de dono sapientiæ, et de dono gratiæ justificantis; nam donum gratiæ justificantis præcipuè ordinat hominem ad bonum, quod est objectum voluntatis : et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem : unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari : sicut etiam videmus, quòd in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur *Job*, XXXIII : « Quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos, instruit disciplina. »

Ad tertium dicendum, quòd in infusione gratiæ justificantis est quædam transmutatio animæ humanæ : et ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione : unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus divini.

ARTICULUS IV.

Utrùm ad justificationem impii requiratur motus fidei.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam et per quædam alia, scilicet per timorem, de quo dicitur *Eccles.*, I : « Timor Domini expellit

(1) De his etiam III. part., qu. 86, art. 6, ad 1 et 3; et II. *Sent.*, dist. 26, art. 4, ad 4; et III, *Sent.*, dist. 30, art. 5, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 3; et qu. 28, de verit., art. 4.

peccatum; nam qui sine timore est non poterit justificari. » Et iterum, per charitatem, secundum illud *Luc*, VII : « Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multùm. » Et iterum, per humilitatem, secundum illud *Jac.*, IV : « Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. » Et iterum per misericordiam, secundum illud *Proverb.*, XV : « Per misericordiam et fidem purgantur peccata. » Non ergo magis motus fidei requiritur ad justificationem impii quàm motus prædictarum virtutum.

2. Præterea, actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi in quantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem et per donum sapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impii.

3. Præterea, diversi sunt articuli fidei : si igitur actus fidei requiratur ad justificationem impii, videtur quod oporteret hominem quando primo justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cùm talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quòd actus fidei non requiratur ad justificationem impii.

Sed contra est, quòd dicitur *Rom.*, V : « Justificati igitur ex fide (1), pacem habeamus ad Deum. »

(Conclusio. — Cùm ad impii justificationem, mentis in Deum conversio requiratur, prima autem ejus conversio in Deum fiat per fidem, fidei motum ad impii justificationem requiri manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur à Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum, ut dicitur in *Psalm.* LXXXIV, secundum aliam Litteram (2) : « Deus, tu conver-

(1) Quod sic Theodoretus commentatur : *Fides remissionem peccatorum vobis tribuit, vosque immaculatos per baptismum et justos fecit; convenit autem vobis cum illo pacem conservare quam iniistis.* Ut et Beda (ex Augustino, Epist. CVI) : *Fides impetrat justificationem, etc.*

(2) Nimirum juxta editionem 70 Interpretum, ex græco ἐπιστρέψας, ubi Vulgata legit, vers. 7 : *Tu conversus.*

tens vivificabis nos; » et ideò ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud *ad Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est. » Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus fidei non est perfectus nisi sit charitate informatus : unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis; movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subjiciat : unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eumdem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat, et alia imperatur : prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiæ vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur justificationem; vel per modum præparationis, in quantum misericordes misericordiam consequuntur, et sic etiam potest præcedere justificationem; vel etiam ad justificationem concurrere simul cum prædictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum, quòd per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum in quantum est objectum beatitudinis et justificationis causa. Unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientiæ præsupponit cognitionem fidei, ut ex supradictis patet (qu. 68, art. 2 et art. 4, ad 3).

Ad tertium dicendum, quòd sicut Apostolus dicit *ad Rom.*, IV : « Credenti in eum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei. » Ex quo patet, quod in justificatione impii requiritur actus fidei, quantum ad hoc quod homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

ARTICULUS V.

Utrùm ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim charitas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud *Proverb.*, X : « Universa delicta operit charitas. » Sed charitatis objectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad justificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli *ad Philip.*, III : « Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea verò quæ sunt priora, extendens meipsum, ad destinatum persequor, ad bravium supernæ vocationis. » Sed tendenti in justitiam retrorsum sunt peccata præterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Præterea, in justificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio, « impium enim est à Deo dimidiam sperare veniam (ex cap. *sunt plures*, distinct. III. *De Pœnitentia*). Si igitur in justificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret : quod videtur inconveniens, tum quia requireretur magnum tempus ad hujusmodis cogitationem, tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impii.

Sed contra est, quòd dicitur in *Psalm.* XXXI : « Dixi : confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei. »

CONCLUSIO. — Cùm justificatio impii transmutatio quædam sit de peccato ad justitiam, necessarius est in ejus justificatione, si rationis usum habet, liberi arbitrii motus, non solum

(1) De his etiam infrà, art. 7, ad 1 et 2; et qu. 88, art. 2, in corp.; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 4; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 158; et qu. 28, de verit., art. 5.

quo per desiderium et amorem animus ejus ad justitiam accedit, verum etiam quo per odium à peccato recedit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur à Deo a statu peccati in statum justitiæ : oportet igitur, quòd humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum, quòd corpus motum recedit à termino *à quo*, et accedit ad terminum *ad quem* : unde oportet quod mens humana, dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat à peccato, et accedat ad justitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus super *Joan.*, exponens illud : « Mercenarius autem fugit » (*Tract.*. XLVI, *in Joan.*) : « Affectiones nostræ motus animorum sunt; lætitia animi diffusio, timor animi fuga est; progrederis animo cùm appetis, fugis animo cùm metuis. » Oportet igitur quòd in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex : unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam; et alius, quo detestetur peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud : et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc, debet ea oblivisci ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur; sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum, quòd in tempore præcedente justificationem, oportet quod homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet : et ex ea consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa, inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita; quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quæ non meminit, contereretur, si memoriæ adessent : et iste motus concurrit ad justificationem.

ARTICULUS VI.

Utrùm remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd remissio peccatorum non debeat enumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ et corpori. Sed ipsa justificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est (art. 1). Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad justificationem impii requiruntur.

2. Præterea, idem est gratiæ infusio, et culpæ remissio; sicut idem est illuminatio, et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi; *unum* enim multitudini opponitur (2). Ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam; per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ, quia ea quæ connumerantur quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura. Ergo remissio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad justificationem impii.

Sed contra est, quod in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in justifica-

(1) De his etiam infrà, qu. 86, art. 6, ad 1 et 2; et qu. 88, art. 2, in corp.; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 5; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 72; et qu. 28, de verit., art. 6; et. in *Joan.*, IV, circa finem; ut *ad Ephes.*, V, lect. 5.

(2) Ex X. *Metaphys.*, text. 9, sive cap. 8 ac deinceps, ubi *unum* et *multa* sicut divisibile et indivisibile opponi præter alios plures modos dicuntur, et veluti contrariorum sive oppositorum prima genera esse concluduntur, ad quæ reduci ea omnia oporteat quæ oppositionem inter se habent.

tione impii; dicitur enim *Isa.*, XXVII : « Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus. » Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

(Conclusio. — Cùm inter alia quæ ad motum requiruntur, pertineat ipsius motus consummatio, rectè peccatorum remissio quæ se habet in justificatione tanquam ejus consummatio, iis annumeratur quæ ad impii justificationem pertinent.)

Respondeo dicendum, quod quatuor enumerantur, quæ requiruntur ad justificationem impii, scilicet, gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpæ : cujus ratio est, quia sicut dictum est (art. 1), « Justificatio est quidam motus quo anima movetur à Deo à statu culpæ in statum justitiæ. » In quolibet autem motu quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur : Primò quidem, motio ipsius moventis; secundò, motus mobilis; tertiò, consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinæ accipitur gratiæ infusio; ex parte verò liberi arbitrii moti, accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum à termino *à quo*, et accessum ad terminum *ad quem*; consummatio autem sive perventio ad terminum hujus motus, importatur per remissionem culpæ; in hoc enim justificatio consummatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd justificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum secundum quod omnis motus accipit speciem à termino; et tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet (art. 5.)

Ad secundum dicendum, quòd gratiæ infusio et remissio culpæ dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum ipsam substantiam actus; et sic idem sunt, eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum, et sic differunt secundum differentiam culpæ quæ tollitur, et gratiæ quæ infunditur. Sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum, quòd ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in quæ oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quæ

requiruntur ad completionem alicujus. In qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius et aliquid posterius; in qua principiorum et partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius.

ARTICULUS VII.

Utrùm justificatio impii fiat in instanti vel successivè.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd justificatio impii non fiat in instanti, sed successivè. Quia, ut dictum est, ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præexigit deliberationem consilii, ut dictum est (qu. 13, art. 1). Cùm igitur deliberatio discursum quemdam importet, qui successionem quamdam habet, videtur quòd justificatio impii sit successiva.

2. Præterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed « impossibile est simul multa intelligere in actu, » ut in primo dictum est (qu. 55, art. 4). Cùm igitur ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quòd justificatio impii non possit esse in instanti.

3. Præterea, forma quæ suscipit *magis* et *minus*, successive recipitur in subjecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit *magis* et *minus*, ut suprà dictum est (qu. 112, art. 4). Ergo non recipitur subito in subjecto. Cùm igitur ad justificationem impii requiratur gratiæ infusio, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

4. Præterea, motus liberi arbitrii qui ad justificationem impii concurrit, est meritorius : et ita oportet quod procedat à gratia, sine qua nullum est meritum, ut infrà dicetur (qu. 114, art. 2). Sed prius est « aliquid consequi formam, quàm secundum formam operari. » Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum, et in detestationem peccati. Non ergo justificatio est tota simul.

(1) De his etiam infrà, art. 10; ut et ex IV, *Sent.*, dist. 5, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 5, ad 1; et dist. 17, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 3; et qu. 26, de verit., art. 2, ad 12; et qu. 28, art. 3, ad 10, et art. 9.

5. Præterea, si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans, in quo primo animæ insit; similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subjaceat. Sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ, secundum Philosophum in VI. *Physic.* (text. 2), oportet esse tempus medium. Non ergo justificatio fit tota simul, sed successivè.

Sed contra est, quod justificatio impii fit per gratiam Spiritus sancti justificantis. Sed Spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud *Act.*, II: « Factus est repente de cœlo sonus tanquam advenientis spiritus vehementis; » ubi dicit Glossa, quod « nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia. » Ergo justificatio impii non est successiva, sed instantanea.

(Conclusio. — Cum à Deo (cui resistere nihil potest) impii justificatio fiat, ideo autem aliquid in tempore fiat quia patiens agenti resistit, ipsam impii justificationem pro infusione gratiæ, quæ in instanti fit, acceptam, in instanti fieri certum est.)

Respondeo dicendum, quod tota justificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione; per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat: et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem præcedentem, forma substantialis acquiritur materiæ; et eadem ratione qua diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur à corpore lucido in actu. Dictum est autem supra (qu. 112, art. 2), quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem nisi quam ipse facit. Facit autem hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ, quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra dictum est (qu. 112, art. 2, ad 2.) Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua proportio ejus quod in materia resistit ad virtutem agentis: et propter

hoc videmus quòd quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam suam. Sic igitur justificatio impii fit à Deo in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus liberi arbitrii qui concurrit ad justificationem impii est consensus ad detestandum peccatum et ad accedendum ad Deum, qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia justificationis, sed via in justificationem : sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

Ad secundum dicendum, quod sicut in primo dictum est (qu. 85, art. 4), nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum. Sicut simul intelligimus subjectum et prædicatum, in quantum uniuntur in ordine affirmationis unius; et per eumdem motum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundùm quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum; propter hoc enim detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in justificatione impii simul detestatur peccatum, et convertit se ad Deum : sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad tertium dicendum, quòd non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus potest inesse, sic enim lumen non subito reciperetur in aere qui potest magis et minus illuminari; sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiæ vel subjecti, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod in eodem instanti in quo forma acquiritur incipit res operari secundùm formam : sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum, et si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii qui est velle, non est successivus, sed instantaneus : et ideo non oportet quod justificatio impii sit successiva.

Ad quintum dicendum, quod successio duorum oppositorur

in eodem subjecto, aliter est consideranda in his quæ subjacent tempori, et aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subjacent tempori, non est dare ultimum instans in quo forma prior subjecto inest; est autem dare ultimum tempus et primum instans in quo forma subsequens inest meteriæ vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habeant in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI. *Phys.* (text. 1 usque ad 10). Sed tempus terminatur ad instans: et ideo in toto tempore præcedenti quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam quæ est terminus motûs. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet: si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum (puta in angelis) talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto, sicut et ipsa quæ mensurantur non sunt continua, ut in primo habitum est (qu. 53, art. 2 et 3). Unde in talibus est dandum ultimum instans in quo primum fuit, et primum instans in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium; quia non est ibi continuitas temporis quæ ad hoc requirebatur. Mens autem humana quæ justificatur, secundùm se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, in quantum scilicet intelligit cum continuo et tempore, secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in primo dictum est (qu. 33, art. 1 et 3). Et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instant in quo culpa infuit, sed ultimum tempus. Est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa.

ARTICULUS VIII.

Utrùm gratiæ infusio sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quod gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ, inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Prius enim est recedere à malo, quam accedere ad bonum, secundum *Psalm.* XXXVI : « Declina à malo et fac bonum. » Sed remissio culpæ pertinet ad recessum à malo; infusio autem gratiæ pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius et remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea, dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ. Ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ.

3. Præterea, peccatum impedit animam ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiæ.

Sed contra : Causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad justificationem impii, ut supra dictum est (art. 7). Ergo est naturaliter prior.

(Conclusio. — Cum ipsius moventis actio primum naturaliter locum in quolibet motu teneat, ad eam vero spectet infusio gratiæ; recte hæc, inter ea quæ ad impii justificationem requiruntur, prima ordine naturæ ponitur.)

Respondeo dicendum, quod prædicta quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva, ut dictum est (art. 7); sed ordine naturæ unum eorum est prius altero, et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio, secundum motus liberi

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 1; et qu. 2, art. 5, quæstiunc. 1, ad 2; et qu. 29, de verit., art. 7.

arbitrii in Deum, tertium est motus liberi arbitrii in peccatum, quartum vero est remissio culpæ. Cujus ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis, secundum autem est dispositio materiæ sive motus ipsius mobilis, ultimum vero est finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiæ infusio, ut dictum est supra (art. 6); motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberii arbitrii, terminus autem vel finis motus est remissio culpæ, ut ex supra dictis patet (art. 6). Et ideo naturali ordine primum in justificatione impii est gratiæ infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum. Propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum : unde motus liberi arbitrii in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus. Quantum vero ad ultimum est remissio culpæ, ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est (art. 1 et 2).

Ad primum ergo dicendum, quod recessus à termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt. Uno modo, ex parte mobilis; et sic naturaliter recessus à termino præcedit accessum ad terminum; prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est è converso; agens enim per formam quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium : sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras. Et ideo ex parte solis, prius est illuminare, quam tenebras removere (1); ex parte autem aeris illuminandi, prius est purgari à tenebris, quam consequi lumen, ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio

(1) Seu lumen effundere vel immittere, quamvis nonnisi post expulsas tenebras in subjecto receptum. Apta porrò comparatio solis et tenebrarum in proposito, quia gratiæ in Scripturis lumini, et peccata tenebris comparantur. Sic Apostolus Paulus *Act.*, XXVI, vers. 18 : *Ut convertantur à tenebris ad lucem, et accipiant remissionem peccatorum, et sortem inter sanctos;* quæ non aliter quàm per gratiam obtinetur, ut Chrysostomus in eum locum, *Homil.* LII, insinuat. Sic et *ad*

gratiæ et remissio culpæ dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio, quam culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis justificati, est è converso; nam prius est ordine naturæ liberatio à culpa quam consecutio gratiæ justificantis. Vel potest dici quod termini justificationis sunt culpa sicut *à quo*, et justitia sicut *ad quem;* gratia vero est causa remissionis culpæ et adeptionis justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod dispositio subjecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subjectum disponitur : et ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II. *Phys.* (text. 89), « In motibus animi, omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis; » sed in exterioribus motibus, remotio impedimenti præcedit assecutionem finis; et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

ARTICULUS IX.

Utrùm justificatio impii sit maximum opus Dei.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quod justificatio impii non sit maximum opus Dei. Per justificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viæ. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ major est. Ergo glorificatio angelorum vel hominum, est majus opus quam justificatio impii.

Ephes., V, vers. 8 : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Ubi Theodoretus : *Et rationis estis participes, et sanctissimi Spiritus gratiam accepistis.*

(1) De his etiam infrà, III. part., qu. 43, art. 4, ad 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 1, ad 1; et dist. 46, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3, ad 2; et in *Joan.*, XIV, lect. 4, col. 1.

2. Præterea, justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed « bonum universi est majus quam bonum unius hominis, » ut patet in I. *Ethic.* Ergo majus opus est creatio cœli et terræ, quam justificatio impii.

3. Præterea, majus est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in justificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, id est, ex impio justum, et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis; quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est (art. 3). Ergo justificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed contra est, quod in *Psal.* CXLIV dicitur : « Miserationes ejus super omnia opera ejus; » et in collecta (1) dicitur : « Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas; » et Augustinus dicit exponens illud *Joan.*, XIV : « Majora horum faciet, » quod « majus opus est, ut ex impio justus fiat, quam creare cœlum et terram. »

(Conclusio. — Quatenus impii justificatio terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quod est maximum bonum, eatenus ipsum quoque justificationis opus maximum esse certum est.)

Respondeo dicendum, quod opus aliquod potest dici *magnum* dupliciter; uno modo ex parte modi agendi, et sic maximum opus est creationis, in quo ex nihilo fit aliquid; alio modo potest dici opus magnum, propter magnitudinem ejus quod fit, et secundum hoc majus opus est justificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam creatio cœli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideo Augustinus cum dixisset, quod « majus est, quod ex impio fiat justus, quam creare cœlum et terram, » subjungit : « Cœlum enim et terra transibit, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit. » Sed sciendum est, quod aliquid *magnum* dicitur dupliciter. Uno modo secundum quantitatem absolutam, et hoc modo donum gloriæ est majus

(1) Juxta romanum usum, Dominicâ X. post Pentecosten; juxta Prædicatorum, Dominicâ VIII. post Octavas Trinitatis.

quam donum gratiæ justificantis impium : et secundùm hoc glorificatio justorum est majus opus quam justificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons *parvus*, et milium *magnum;* et hoc modo donum gratiæ impium justificantis est majus quam donum gloriæ beatificantis justum; quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus pœna, quam donum gloriæ dignitatem justi, qui ex hoc ipso quod est justificatus est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem : « Judicet qui potest utrum majus sit justos angelos creare, quam impios justificare, certe si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere; sed bonum gratiæ unius majus est, quam bonum naturæ totius universi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

ARTICULUS X.

Utrùm justificatio impii sit miraculosa.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quod justificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt majora non miraculosis. Sed justificatio impii est majus opus, quam alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate adducta. Ergo justificatio impii est opus miraculosum.

2. Præterea, motus voluntatis ita est in anima sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum : sicut cum illuminat cæcum vel suscitat mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur

(1) De his etiam I. part., qu. 105, art. 7, ad 1; ut et III. part., qu. 44, art. 3, ad 1 et 3, et II, *Sent.*, dist. 28, qu. 1, art. 1, ad 2; et iterum IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 1; et qu. 6, de potent., art. 2, ad 6.

Deus justificando hominem moveat eum in bonum, videtur quod justificatio impii sit miraculosa.

3. Præterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et justitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur à Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius justificetur à Deo.

Sed contra : Opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed justificatio impii non est supra potentiam naturalem (1). Dicit enim Augustinus in libro *De Præd. Sanct.* (cap. 5) quod « posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, natura est hominum; habere autem fidem quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. » Ergo justificatio impii non est miraculosa.

(Conclusio. — Opus justificationis prout à solo Deo fieri potest, atque interdum præter communem naturæ cursum sit, dum scilicet sic hominem gratia prævenit, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur, *miraculosum* dici potest.)

Respondeo dicendum, quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri : quorum unum est ex parte potentiæ agentis, quia sola divina virtute fieri possunt; et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in primo dictum est (qu. 106, art. 7 et 8, et qu. 110, art. 4). Et secundum hoc tam justificatio impii quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod à solo Deo fieri potest, *miraculosum* dici potest. Secundo, in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ : sicut in suscitatione mortui, vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc, justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax, eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit. Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid præter solitum et consuetum ordinem causandi effectum : sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito, præter solitum

(1) Passivam putà, non activam; nec enim quisquam per potentiam solam naturalem justificari potest sine gratia Dei, ut superiùs patet; sed ejus tamen conditionis est et naturæ ut recipere gratiam possit per quam justificetur.

cursum sanationis quæ fit à natura vel arte. Et quantum ad hoc, justificatio impii quandoque est miraculosa, et quandoque non. Est enim iste communis et consuetus cursus justificationis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, et postmodum ad perfectam deveniat, quia « charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici, » sicut Augustinus dicit. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione. Et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur celebriter.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam miraculosa opera, etsi sint minora quam justificatio impii quantum ad bonum quod fit, sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum : et ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad secundum dicendum, quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum (alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum projiceretur), sed quando hoc fit præter ordinem propriæ causæ quæ nata est facere hoc. Justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis. Et ideo justificatio impii à Deo, quantum ad hoc, non est miraculosa.

Ad tertium dicendum, quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere à Deo per proprium ingenium et studium : et ideo quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Et circa hoc quæruntur decem · 1° Utrum homo possit aliquid mereri à Deo. 2° Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. 3° Utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno. 4° Utrum gratia sit principium merendi, mediante charitate principaliter. 5° Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. 6° Utrum possit eam mereri alii. 7° Utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum. 8° Utrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratiæ vel charitatis. 9° Utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam. 10° Utrum bona temporalia cadant sub merito.

ARTICULUS I.

Utrùm homo possit aliquid mereri à Deo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit aliquid mereri à Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quæ facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* (cap. ult.). Unde et *Luc.*, XVII dicitur : « Cum omnia quæ præcepta sunt feceritis, dicite : Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus. » Ergo homo non potest aliquid mereri à Deo.

2. Præterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud Deum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit vel alteri homini, non autem Deo; dicitur enim *Job*, XXXV : « Si juste egeris, quid donabis ei aut quid de manu tua accipiet. » Ergo homo non potest aliquid à Deo mereri.

3. Præterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem; debitum enim est, ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor: unde dicitur *Rom.*, X: « Quis prior dedit ei, et retribuetur ei? » Ergo nullus à Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, XXXI: « Est merces operi tuo. » Sed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quod homo possit à Deo mereri.

(Conclusio. — Potest homo apud Deum aliquid mereri non quidem secundùm absolutam justitiæ rationem, sed secundùm divinæ ordinationis quamdam præsuppositionem; prout scilicet id tanquam mercedem consequitur homo per suam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.)

Respondeo dicendum, quòd *meritum* et *merces* ad idem referuntur. Id enim *merces* dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus justitiæ: ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris est actus justitiæ. Justitia autem « æqualitas quædam » est, ut patet per Philosophum in V. *Ethic.* (cap. 4 sive 5): et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas. Eorum verò quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiæ modus potest esse: sicut dicitur quoddam *jus paternum* sive *dominativum*, ut in eodem libro Philosophus dicit (cap. 11 sive 10). Et propter hoc in his in quibus est simpliciter *justum*, est etiam simpliciter ratio *meriti* et *mercedis;* in quibus autem est secundùm quid *justum* et non simpliciter, est ratio *meriti*, sed secundùm quid, in quantum salvatur ibi justitiæ ratio: sic enim et filius meretur aliquid à patre, et servus à domino. Manifestum est autem quòd inter Deum et hominem est maxima inæqualitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est à Deo: unde non potest hominis ad Deum esse justitia secundùm absolutam qualitatem, sed secundùm proportionem quamdam, in quantum scilicet uterque operatur secundùm modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis hominis est à Deo: et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundùm præsup-

positionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur à Deo per operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod à Deo sunt ordinatæ; differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium. Unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo in quantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus justitiæ quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum, quòd Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, id est, manifestationem suæ bonitatis; quod etiam ex suis operibus quærit. Et hoc autem quòd eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis: et ideo meremur aliquid à Deo non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter ejus gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quòd quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quòd Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

ARTICULUS II.

Utrùm aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo à Deo meretur, ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est (art. 1). Sed homo secundùm suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem, unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

2. Præterea, idem opus quantò est minus debitum, tantò est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est præventus. Cùm igitur ille qui habet solùm bona naturalia, minora beneficia sit consecutus à Deo, quàm ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quòd ejus opera sunt apud Deum magis meritoria: et ita si

ille qui habet gratiam potest mereri aliquo modo vitam æternam, multò magis ille qui non habet.

3. Præterea, misericordia et liberalitas Dei, in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiamsi nunquam ejus gratiam ante habuerit. Ergo videtur quòd multò magis homo absque gratia vitam æternam possit à Deo mereri.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *Rom.*, VI : « Gratia Dei vita æterna. »

(Conclusio. — Cùm vita æterna omnem naturæ facultatem excedat, non potest homo, neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ, ipsam absque gratia et divina reconciliatione, à Deo promereri.)

Respondeo dicendum, quòd hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut suprà dictum est : unus quidem, naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem, naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ. Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia; quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actus; hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundùm illud I. *Cor.*, II : « Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. » Et inde est quòd nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gratia dicitur. Si verò loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cùm enim peccatum sit quædam Dei offensa excludens à vita æterna (ut patet per suprà dicta), nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi priùs Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam; peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundùm illud *Rom.*, IV « Stipendium peccati mors. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum, non propria virtute, sed per auxilium gratiæ : et hoc modo ejus actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

Ad secundum dicendum, quòd homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit, quia quantò est perfectius principium actionis, tantò est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita æqualitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum, quòd quantum ad primam rationem inductam dissimiliter se habet in Deo et in homine; nam homo omnem virtutem benè faciendi habet à Deo, non autem ab homine : et ideo à Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus, quod Apostolus signanter exprimit, dicens : « Quis prior dedit ei, et retribuetur illi? » Sed ab homine potest quis mereri antequam ab eo acceperit, per id quod accepit à Deo. Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo, quia etiam homo ab alio mereri non potest quem offendit, nisi priùs ei satisfaciens reconcilietur.

ARTICULUS III.

Utrùm homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus, *ad Rom.*, VIII : « Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis. » Sed inter alia opera meritoria maximè videntur esse meritoriæ sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

2. Præterea, super illud *Rom.*, VI : « Gratia Dei vita æterna, » dicit Glossa (1) : « Posset rectè dicere : *Stipendium justitiæ vita æterna;* sed maluit dicere : *Gratia Dei vita*

(1) Ex Augustino, lib. *De gratia et libero arbit.*, cap. 9, sumpta.

æterna, ut intelligeremus Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris. » Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito scilicet. Ergo videtur quòd homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

3. Præterea, illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ; quæ cognitionem et desiderium nostrum excedit, excedit etiam charitatem vel dilectionem vitæ, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed contra est : quod redditur secundùm justum judicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur à Deo secundùm judicium justitiæ, secundùm illud, II. *ad Tim.*, IV : « In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex. » Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno (1).

(Conclusio. — Opus hominis justi, ut ab inhabitantis Spiritus sancti (cujus infinita est dignitas) gratia procedit, vitæ æternæ meritorium est ex condigno; non autem de condigno meretur, et à libero ejus arbitrio procedit, propter maximam inæqualitatem; licèt congruum sit ut homini secundùm suam virtutem operanti, Deus secundùm virtutis suæ excellentiam recompenset.)

(1) Nec aliud utique significant alia illa verba, I. *ad Cor.*, XV, vers. 58 : *Abundate in omni opere bono, scientes quòd labor vester non est inanis in Domino.* Cur enim non inanis, nisi quoniam *justus Judex et coronas athletis texit, et mercedem operariis reddit;* sicut ibi Theodoretus commentatur. Non et aliud *ad Hebr.*, VI, vers. 10, alia illa verba : *Non est injustus Deus ut obliviscatur operis vestri et dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis et ministratis.* Quod Chrysostomus quoque ibi ad remunerationem illis paratam (ἀντίδοσιν) Homil. X. refert. Non et aliud, *ad Hebr.*, X, vers. 35, verba illa : *Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem.* Ibi Theodoretus rursum id interpretans : *Merces enim labori est æqualis* (inquit), *et pro mensura operis unicuique retributio datur.*

Respondeo dicendum, quòd opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundùm quòd procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundùm quòd procedit ex gratia Spiritus sancti. Si consideretur secundùm substantiam operis, et secundùm quòd procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem, sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundùm suam virtutem, Deus recompenset secundùm excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundùm quòd procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundùm virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam æternam, secundùm illud *Joan.*, IV: « Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam. » Attenditur etiam pretium operis secundùm dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ, adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundùm illud *Rom.*, VIII: « Si filii et hæredes. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundùm eorum substantiam.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illius Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei; meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum, quòd gratia Spiritus sancti, quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute: sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ: unde et dicitur esse « pignus hæreditatis nostræ, » II. *ad Cor.*, I (ut et *Ephes.*, I).

ARTICULUS IV.

Utrùm gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd gratia non sit principium meriti principalius per charitatem quàm per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundùm illud *Matth.*, XX : « Voca operarios, et redde illis mercedem suam. » Sed quælibet virtus est principium alicujus operis; est enim virtus habitus operativus, ut suprà habitum est (qu. 55, art. 4, 9). Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea, Apostolus dicit, I. *ad Cor.*, III : « Unusquisque propriam mercedem accipiet secundùm proprium laborem. » Sed charitas magis diminuit laborem quàm augeat; quia, sicut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. IX), « omnia sæva et immania, facilia et propè nulla facit amor. » Ergo charitas non est principalius principium merendi, quàm alia virtus.

3. Præterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cujus actus sunt maximè meritorii. Sed maximè meritorii videntur esse actus fidei et patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliæ virtutes principalius sunt principium merendi, quàm charitas.

Sed contra est, quod Dominus, *Joan.*, XIV : « Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. » Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundùm illud *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum et vivum. » Ergo meritum vitæ æternæ maximè residet penes charitatem.

(Conclusio. — Gratia principalius per charitatem (ex qua opus maximè fit voluntarium, et præcipuè ad beatitudinem ordinatur), quàm per alias virtutes, operis meritorii principium existit.)

Respondeo dicendum (art. 1), quòd sicut ex dictis accipi potest, humanus actus habet rationem merendi ex duobus : primò quidem et principaliter ex divina ordinatione, secun-

dùm quòd actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo divinitus ordinatur : secundò verò ex parte liberi arbitrii, in quantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis, ut per se agat voluntariè agens. Et quantum ad utrumque principalitas meriti penes charitatem consistit. Primò enim considerandum est quòd vita æterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundùm quòd aliæ virtutes imperantur à charitate. Et ideo meritum vitæ æternæ primò pertinet ad charitatem; ad alias autem virtutes secundariò, secundùm quòd earum actus à charitate imperantur. Similiter etiam manifestum est quòd id quod ex amore facimus, maximè voluntariè facimus : unde etiam secundùm quòd ad rationem meriti requiritur quòd sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas in quantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum ; semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem, ut ex suprà dictis patet (qu. 9, art. 1).

Ad secundum dicendum, quòd opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter. Uno modo ex magnitudine operis ; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti : et sic charitas non diminuit laborem, imò facit aggredi opera maxima ; « magna enim operatur si est, » ut Gregorius dicit in quadam homilia (XXX. super *Evang.*). Alio modo ex defectu ipsius operantis ; unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit : et talis labor diminuit meritum, et à charitate tollitur.

Ad tertium dicendum, quòd fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur *ad Galat.*, V. Similiter etiam actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. »

ARTICULUS V.

Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit, « fides meretur justificationem. » Justificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Præterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis *dignus aliquo bono*, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Præterea, apud homines aliquis potest promereri donum jam acceptum : sicut qui accepit equum à domino, meretur ipsum benè utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quàm homo. Ergo multò magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri à Deo per subsequentia opera.

Sed contra est, quòd ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundùm illud *Rom.*, IV : « Ei qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum. » Sed illud meretur homo quod imputatur sibi secundùm debitum, quasi merces operum ejus. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

(Conclusio. — Cùm neque operibus antecedentibus possit sibi homo primam gratiam mereri (quia scilicet cum dono gratiæ nullam habet proportionem), neque operibus consequentibus, eo quòd gratia non sit eorum finis, nullum hominem primam sibi gratiam mereri posse dici debet.)

Respondeo dicendum, quòd donum gratiæ considerari potest dupliciter. Uno modo secundùm rationem gratuiti doni; et sic manifestum est quòd omne meritum repugnat gratiæ, quia, *ut ad Rom.*, XI, Apostolus dicit, « si autem gratia, jam non ex operibus. » Alio modo potest considerari secundùm naturam ipsius rei quæ donatur; et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam, tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam,

non potest gratia jam habita sub merito cadere; quia merces est terminus operis, gratia verò est principium cujuslibet boni operis in nobis, ut suprà dictum est (qu. 109). Si verò aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima. Unde manifestum est quòd nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *Retract.* (lib. I, cap. 25), ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quòd credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo : quod ipse ibidem retractat: et ad hunc sensum videtur pertinere, quòd fides justificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas (1) habet, quòd initium fidei sit in nobis à Deo, jam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ : per fidem igitur justificatur homo, non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia dum justificatur credit, eo quòd motus fidei requiritur ad justificationem impii, ut suprà dictum est (qu. 113, art. 4).

Ad secundum dicendum, quòd Deus non dat gratiam nisi dignis, non tamen ita quòd priùs digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui « solus potest facere mundum de immundo conceptum semine (2). »

Ad tertium dicendum, quòd omne bonum opus hominis procedit à prima gratia sicut à principio, non autem procedit à quocumque humano dono. Et ideo non est similis ratio de dono gratiæ, et de dono humano.

ARTICULUS VI.

Utrùm homo possit alteri mereri primam gratiam.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia *Matth.*, IX, super illud : « Vi-

(1) Sic etiam in manuscripto, sed in editione Duacensi *rei veritas*, et in Coloniensi ad marginem eodem modo, licèt in textu habeatur. sicut hic.

(2) Ex *Job*, XIV, vers. 4, ubi plenius : *Quis potest facere mundum de immundo? Nonne tu qui solus es?* Quasi si

dens Jesus fidem illorum, etc., » dicit Glossa : « Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, ut intus et extra sanaret hominem ! » Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea, orationes justorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundùm illud *Jac.*, ult. : « Multùm valet deprecatio justi assidua. » Sed ibidem præmittitur : « Orate pro invicem, ut salvemini. » Cùm igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quòd unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea, *Luc.*, XVI, dicitur : « Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cùm defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula. » Sed nullus recipitur in æterna tabernacula, nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut suprà dictum est. Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, XV : « Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum. » Qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quòd nullus possit alteri mereri primam gratiam.

(Conclusio. — Cùm ideo solùm humanis operibus meritum condigni tribuatur quia ex Dei motione et gratia fiunt, quæ soli Christo tanquam capiti Ecclesiæ sic data est, ut non tantùm sibi, sed etiam aliis vitam æternam promereri posset, ideo solus Christus de condigno primam gratiam mereri alteri potuit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (art. 3 et 4), opus nostrum habet rationem meriti ex duobus : Primò quidem ex vi motionis divinæ, et sic meretur aliquis ex condigno ; alio modo habet rationem meriti, secundùm quòd procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntariè aliquid facimus. Et ex hac parte est *meritum congrui*, quia congruum

sensus quòd *is qui per se solus est mundus, mundare valet immunda, etc.* Ut XI. *Moral.*, sub finem, Gregorius explicat, addens de Redemptore posse intelligi, *qui sic in mundum venit ut nihil haberet de immunda conceptione, quia conceptus non est ex immundo semine.*

est ut dum homo benè utitur sua virtute, Deus secundùm superexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet quòd *merito condigni* nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus; quia unusquisque nostrûm movetur à Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat : et ideo *meritum condigni* ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est à Deo per gratiam, non solùm ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiæ et auctor salutis humanæ, secundùm illud *ad Hebr.*, II : « Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis, etc. » Sed *merito congrui* potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundùm amicitiæ proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius; licèt quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Jeremiæ ulteriùs adducta.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides aliorum valet alii ad salutem *merito congrui*, non *merito condigni*.

Ad secundum dicendum, quòd impetratio orationis innititur misericordiæ, meritum autem condigni innititur justitiæ : et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quæ tamen non meretur secundum justitiam, secundum illud *Daniel.*, IX : « Neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces nostras ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis. »

Ad tertium dicendum, quòd pauperes eleemosynas recipientes dicuntur recipere alios in æternâ tabernacula, vel impetrando eis veniam, orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiæ quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

ARTICULUS VII.

Utrùm homo possit sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quòd justè à Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil justius à Deo petitur (ut Augustinus dicit), quam quod reparetur post lapsum, secundum illud *Psalm.* LXX : « Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine. » Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea, multò magis homini prosunt opera sua, quàm prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multo magis sibi mereri potest, ut reparetur post lapsum.

3. Præterea, homo qui aliquando fuit in gratia per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam, ut ex supradictis patet (art. 2, et qu. 109, art. 5). Sed ad vitam æternam non potest quis pervenire nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed contra est, quòd dicitur *Ezech.*, XVIII : « Si averterit se justus à justitia sua, et fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur. » Ergo nihil valebunt ei præcedentia merita ad hoc quod resurgat : non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

(Conclusio. — Nullo modo potest aliquis sibi mereri reparationem post lapsum, sed hoc sola Dei miseratione obtinere valet.)

Respondeo dicendum, quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque *merito condigni*, neque *merito congrui*. Merito quidem *condigni* hoc sibi mereri non potest; quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinæ gratiæ, quæ quidem motio interrumpitur per sequens peccatum : unde omnia beneficia quæ postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tanquam motione prioris gratiæ usque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum

peccati in eo cui quis meretur : multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur, et in eo cui meretur; hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, *justum* dicitur, et similiter oratio qua petit ejusmodi reparationem dicitur justa, quia tendit ad justitiam; non tamen ita quod justitiæ innitatur per modum meriti, sed solum misericordiæ.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam, quia non est ibi impedimentum saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ à justitia recedit.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dixerunt quod nullus meretur absolutè vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ, sed solum sub conditione si perseverat. Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius, sed minus quàm actus præcedentes, propter ægritudinis oppressionem. Unde dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur absolutè vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum : sicut etiam causæ naturales deficiunt à suis effectibus propter superveniens impedimentum.

ARTICULUS VIII.

Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd homo non possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. Cùm enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur *Matth.*, VI : « Receperunt mercedem suam. » Si igitur aliquis mereretur augmentum charitatis vel gratiæ, sequeretur quod gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud præmium : quod est inconveniens.

2. Præterea, « nihil agit ultra suam speciem. » Sed principium meriti est gratia, vel charitas, ut ex supradictis patet

(art. 2 et 4). Ergo nullus potest majorem gratiam vel charitatem mereri quam habeat.

3. Præterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum à gratia vel charitate procedentem : sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ vel charitatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens, dicitur enim II. *ad Timoth.*, I : « Scio cui credidi; et certus sum quia potens est depositum meum servare. » Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur : quòd videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad charitatis augmentum. Non ergo augmentum charitatis cadit sub merito.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super *Epist. Joan.* (Tract. 5, vel Epist. 106, ut jam suprà qu. 113, art. 10), quod « charitas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. » Ergo augmentum charitatis vel gratiæ cadit sub merito.

(Conclusio. — Quum per idem, et ipsum finem et progressum ad finem consequamur, justus autem per opera sua bona, quatenus movente Deo facta sunt, vitam æternam de condigno mereatur, ipsum etiam gratiæ et charitatis augmentum mereri dicendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 6 et 7), illud cadit sub merito *condigni*, ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicujus moventis; non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna; progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ, secundum illud *Proverb.*, IV : « Justorum semita, quasi lux splendens, procedit et crescit usque ad perfectum diem, » qui est dies gloriæ. Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito *condigni*.

Ad primum ergo dicendum, quòd præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus et medius, qui est et principium et terminus; et talis terminus

est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt : unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum, quòd augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius : sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum, quòd quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

ARTICULUS IX.

Utrùm homo possit perseverantiam mereri.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines à Deo obtinent, alioquin frustra peteretur à Deo in petitionibus orationis Dominicæ, ut Augustinus exponit in lib. *De Bono perseverantiæ* (cap. 2 et 17). Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea, magis est non posse peccare, quàm non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito; meretur enim aliquis vitam æternam, de cujus ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea, magis est augmentum gratiæ quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est (art. 8). Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed contra est, quòd omne quod quis meretur à Deo consequitur nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam; nec potest dici quod hoc sit propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ : ita quod si

aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

(CONCLUSIO. — Cum perseverantia viæ non sit effectus gratiæ, sed causa potius et principium, eo quod sit quædam conservatio et continua creatio gratiæ, manifestum est nos perseverantiam viæ non mereri, sed illam solum quæ perseverantia gloriæ dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere à Deo : uno quidem modo, per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divinæ quæ hominem inclinat ad bonum usque ad finem. Sicut autem ex dictis patet (art. 6, 7 et 8), illud cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi à Deo movente, sicut terminus; non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito. Perseverantia autem viæ non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quæ est principium omnis meriti; sed Deus gratis perseverantiæ bonum largitur, cuicumque illud largitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam ea quæ non meremur, orando impetramus; nam et « peccatores Deus audit et peccatorum veniam petentes, quam non merentur, » ut patet per Augustinum (Tract. XLIV, *in Joan.*), super illud *Joan.* : « Scimus quia peccatores Deus non exaudit; » alioquin frustra dixisset publicanus, « Deus propitius esto mihi peccatori, » ut dicitur *Luc.*, XVIII. Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo à Deo impetrat vel sibi, vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Ad secundum dicendum, quòd perseverantia quæ erit in gloria comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædicta.

Et similiter dicendum est ad tertium de augmento gratiæ, ut per prædicta patet.

ARTICULUS X.

Utrùm temporalia bona cadant sub merito.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium justitiæ, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justitiæ, ut patet *Deut.*, XXVIII. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto, aliqua bona temporalia; dicitur enim *Exod.*, I: « Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos, » ubi Glossa Gregorii dicit, quod « benignitatis earum merces potuit in æterna vita tribui; sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit; » et *Ezech.*, XXVI, dicitur: « Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei; » et postea subdit, « erit merces exercitui illius; et dedi ei terram Ægypti, pro eo quod laboraverit mihi. » Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus pœnis, sicut patet de Sodomitis, *Genes.*, XIX. Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

Sed contar est, quòd illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos, secundum illud *Eccl.*, IX: « Universa æquè eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti. » Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

(Conclusio. — Temporalia bona, prout ad opera virtutum quibus in vitam æternam perducimur, utilia sunt, sicut simpliciter bona dici possunt, ita etiam simpliciter ac directè sub merito cadunt; prout verò secundùm se considerantur, sicuti simpliciter hominis non sunt, ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid.)

Respondeo dicendum, quòd illud quod sub merito cadit est

præmium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex, unum *simpliciter*, aliud *secundum quid*. Bonum hominis *simpliciter* est ultimus finis ejus, secundum illud *Psalm.* LXXII : « Mihi autem adhærere Deo bonum est; » et per consequens, omnia illa quæ ordinantur ad ducentia ad hunc finem : et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem *secundum quid* et non *simpliciter* hominis est, quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est *secundum quid* bonum : et hujusmodi non cadunt sub merito *simpliciter*, sed *secundum quid*. Secundum hoc ergo dicendum est, quod si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directè et simpliciter cadunt sub merito : sicut et augmentum gratiæ, et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum tum dat Deus viris justis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam, et in tantum sunt *simpliciter bona* hujusmodi temporalia. Unde dicitur in *Psalm.* XXXIII : « Timentes autem Dominum non minuentur omni bono, » et alibi : « Non vidi justum, etc. » *Psalm.* XXXVI (1). Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid : et ita non simpliciter cadunt sub merito; sed secundum quid, in quantum scilicet homines moventur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente : ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum justitiæ, per relationem ad motionem divinam, sicut suprà dictum est (art. 2, 3 et 6), ita temporalia bona in se considerata habent rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda, licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit *Contra Faustum*, lib. 4 (cap. 2) : « In illis temporalibus pro-

(1) **Huc etiam referri potest illud I. *ad Timoth.*, IV : *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ*. Ubi et S. Thomas ad promerenda temporalia valere notat, prout prosunt vel coadjuvant ad virtutem.**

missis figuræ fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat, et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit. »

Ad secundum dicendum, quòd illæ retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipuè quantum ad regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

Ad tertium dicendum, quòd temporalia mala infliguntur in pœnam impiis in quantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vitæ æternæ; justis autem qui per hujusmodi mala juvantur, non sunt pœnæ, sed magis medicinæ, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd omnia æquè eveniunt bonis et malis quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium; sed non quantum ad finem, quia boni per hujusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

PRIMÆ SECUNDÆ SUMMÆ THEOLOGICÆ

D. THOMÆ AQUINATIS

FINIS.

SECUNDA SECUNDÆ.

PROLOGUS.

Post communem considerationem de virtutibus et vitiis, et ·iis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est consi-·erare singula in speciali. Sermones enim morales universales ·inùs sunt utiles (1), eo quòd actiones in particularibus sunt. ·otest autem aliquid in speciali considerari circa moralia du-·liciter : uno modo ex parte materiæ ipsius moralis, putà ·un consideratur de hac virtute vel hoc vitio; alio modo quan-·m ad speciales status hominum, putà cùm consideratur de ·ubditis et prælatis, de activis et contemplativis, vel quibus-·umque aliis differentiis hominum. Primò ergo considerabimus ·pecialiter de his quæ pertinent ad omnes hominum status; ·ecundò verò, specialiter de his quæ pertinent ad determinatos ·tatus.

Est autem considerandum circa primum, quòd si seorsum ·eterminaremus de virtutibus, donis, vitiis et præceptis, opor-·eret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult trac-·are de hoc præcepto : « Non mœchaberis, » necesse habet

(1) Ex cap. 2, lib. II. *Ethic.*, ubi nihilominus particularis ·uoque sermo non omnino exactam considerationem dicitur ·ontinere (μὴ τὸ ἀκριβὲς ἔχειν), adeoque debere prudentiæ ·committi, quæ in casu quolibet occurrente non facienda vel ·ienda dijudicet : proinde concluditur quòd si ratio univer-·alium vel notitia experientiam singularium non habeat ad-·junctam, sæpè in agendo errabit, sicut medicus in sanando.

inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior et expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et præceptis affirmativis vel negativis.

Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundùm propriam speciem. Ostensum est enim suprà (1), quòd vitia et peccata diversificantur specie secundùm materiam vel objectum, non autem secundùm alias differentias peccatorum, putà cordis, oris et operis; vel secundùm infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam virtus rectè operatur, et vitia opposita à rectitudine recedunt.

Sic ergo tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulteriùs reducendæ ad septem, quarum tres sunt theologicæ, de quibus primò est agendum: aliæ verò quatuor sunt cardinales, de quibus posteriùs agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur et numeratur. Ars verò non pertinet ad scientiam moralem, quæ circa agibilia versatur, cùm ars sit « recta ratio factibilium, » ut suprà dictum est. Aliæ verò tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliæ verò virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex suprà dictis patet (2). Unde in consideratione alicujus virtutis cardinalis, considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes, et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermissum.

(1) Nempe 1, 2, qu. 72, art. 1, *distingui per objecta*, sicut peccata in Deum, in seipsum et in proximum, art. 4. Sed in eadem quæst., art. 8, *non distingui per causas*, putà notitia per majorem aut minorem reatum, ut art. 5 et seqq. explicatur.

(2) Æquivalenter quidem 1, 2, qu. 61, art. 3.

QUÆSTIO I.

De fide, in decem articulos divisa.

Circa virtutes igitur theologicas primò erit considerandum de fide; secundò, de spe; tertiò, de charitate. Circa fidem verò quadruplex consideratio occurrit: prima quidem de ipsa fide; secunda de donis intellectûs et scientiæ sibi correspondentibus; tertia de vitiis oppositis; quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus. Circa fidem verò, primò erit considerandum de ejus objecto; secundò de ejus actu; tertiò de ipso habitu fidei.

Circa primum quærantur decem: 1° Utrùm objectum fidei sit veritas prima. 2° Utrùm objectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, id est res, an enuntiabile. 3° Utrùm fidei possit subesse falsum. 4° Utrùm objectum fidei possit esse aliquid visum. 5° Utrùm possit esse aliquid scitum. 6° Utrùm credibilia debeant distingui per certos articulos. 7° Utrùm iidem articuli subsint fidei secundùm omne tempus. 8° De numero articulorum. 9° De modo tradendi articulos in symbolo. 1° Cujus sit fidei symbolum constituere.

ARTICULUS I.

Utrum objectum fidei sit veritas prima.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd objectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse objectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solùm proponuntur nobis ad credendum ea quæ pertinent ad divinitatem, quæ est veritas prima, sed etiam ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et Ecclesiæ sacramenta, et creaturarum conditionem. Ergo non solùm veritas prima est fidei objectum.

2. Præterea, fides et infidelitas sunt circa idem, cùm sint

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 24, art. 1, quæstiunc. 1; et qu. 14, de verit., art. 8, et qu. 18, art. 3.

opposita. Sed circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur, potest esse infidelitas; quicquid enim horum homo negaverit, infidelis reputatur. Ergo etiam fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur, et de aliis rebus creatis. Ergo objectum fidei non solùm est veritas prima, sed etiam veritas creata.

3. Præterea, fides charitati condividitur, ut suprà dictum est. Sed charitate non solùm diligimus Deum qui est summa bonitas, sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei objectum non est solùm veritas prima.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « fides est circa simplicem et semper existentem veritatem. » Hæc autem est veritas prima. Ergo objectum fidei est veritas prima.

(Conclusio. — Cùm nihil sub fidem cadat nisi in ordine ad Deum, veritas prima ejus formale objectum est, cujus ratione, his quæ fidei sunt assentimus; materiale verò objectum fidei est id quod à fidelibus creditur.)

Respondeo dicendum, quòd cujuslibet cognoscitivi habitûs objectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti : sicut in scientia geometriæ, materialiter scitæ sunt conclusiones; formalis verò ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quàm veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est à Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinæ (1) fides innititur tanquam medio. Si verò consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solùm est ipse Deus, sed etiam multa alia quæ tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundùm quòd habent aliquem ordinem ad Deum; prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam

(1) Non qua *verus* tantùm est, sed qua *verax;* qui nec fallere velit nec falli possit, ut *Joan.*, III, vers. 33, appellatur; ubi et Augustinus : *Deus verax est* (inquit), *quia nemo hominum potest dicere quod veritatis est, nisi illuminetur ab eo qui mentiri non potest.* (Ex Tract. *in Joan.*)

fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte, objectum fidei quodammodo est veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum : sicut etiam objectum medicinæ est sanitas, quia nihil medicina considerat, nisi in ordine ad sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ pertinent ad humanitatem Christi, et ad sacramenta Ecclesiæ, vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, in quantum per hæc ordinamur ad Deum, et eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et similiter dicendum est ad secundum, de omnibus illis quæ in sacra Scriptura traduntur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam charitas diligit proximum propter Deum; et sic objectum ejus propriè est ipse Deus, ut infrà dicetur (1).

ARTICULUS II.

Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd objectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Objectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum est. Sed prima veritas est quid incomplexum. Ergo objectum fidei non est aliquid complexum.

2. Præterea, expositio fidei in Symbolo continetur. Sed in Symbolo non ponuntur enuntiabilia, sed res; non enim dicitur ibi quòd Deus sit omnipotens, sed « Credo in Deum omnipotentem. » Ergo objectum fidei non est enuntiabile, sed res.

3. Præterea, fidei succedit visio, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. » Sed visio patriæ est de

(1) Scilicet qu. 25, art. 1, ex professo.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 41, in exposit. textûs ; et III, *Sent.*, dist. 24, art. 1, quæstiunc. 2; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 8; et in quæst. disput. de verit., qu. 14, art. 8, in corp., ut et ad 4 et ad 12, rursusque art. 12, in corp.

incomplexo, cùm sit ipsius divinæ essentiæ. Ergo etiam fides viæ.

Sed contra, fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt ejusdem generis. Cùm ergo scientia et opinio sint circa enuntiabilia, videtur quòd similiter fides sit circa enuntiabilia : et ita objectum fidei, cùm sit circa enuntiabilia, est aliquid complexum.

(Conclusio. — Cùm intellectus humanus, ea quæ ex se simplicia sunt, secundùm quamdam complexionem cognoscat, objectum fidei, quamquam secundùm se incomplexum quoddam sit, ex parte tamen credentis est aliquod complexum enuntiabile.)

Respondeo dicendum, quòd cognita sunt in cognoscente secundùm modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectûs, ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in I. dictum est (1); et ideo ea quæ sunt secundùm se simplicia, intellectus humanus cognoscit secundùm quamdam complexionem : sicut è converso intellectus divinus incomplexè cognoscit ea quæ sunt secundùm se complexa. Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius rei creditæ; et sic objectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis; et secundùm hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis : et ideo utrumque verè opinatum fuit apud antiquos, et secundùm aliquid, utrumque est verum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de objecto fidei ex parte ipsius rei creditæ.

Ad secundum dicendum, quòd in Symbolo tanguntur ea de quibus est fides, in quantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem; non enim formamus

(1) Vel I. part., qu. 85, art. 5, ubi eum intelligendi modum esse necessarium homini probat, quia non statim totam rei cognitionem apprehendit : unde oportet ut ex una procedat ad aliam; et hinc ratiocinativus appellatur, quia sic procedere rationis est.

enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.

Ad tertium dicendum, quòd visio patriæ erit veritatis primæ secundùm quod in se est, secundùm illud I. *Joan.*, III : « Et scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. » Et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est : unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm fidei possit subesse falsum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd fidei possit subesse falsum. Fides enim condividitur spei et charitati. Sed spei potest aliquid subesse falsum; multi enim sperant se habituros vitam æternam, quam non habebunt : similiter etiam et charitati; multi enim diliguntur tanquam boni, qui tamen boni non sunt. Ergo et fidei potest aliquid subesse falsum.

2. Præterea, Abraham credidit Christum nasciturum, secundùm illud *Joan.*, VIII : « Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum : vidit et gavisus est. » Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari, sola enim sua voluntate carnem accepit : et ita esset falsum quòd Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Præterea, fides antiquorum fuit, quòd Christus esset nasciturus; et hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelii. Sed Christo jam nato, etiam antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum. Ergo fidei potest subesse falsum.

4. Præterea, unum de pertinentibus ad fidem est, ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autem contingere, quando non rectè consecratur, quòd non est ibi verum corpus Christi, sed solùm panis. Ergo fidei potest subesse falsum.

Sed contra : nulla virtus perficiens intellectum se habet ad

(1) De his etiam III. part., qu. 46, art. 2, ad 4; et III.

falsum, secundùm quòd est malum intellectûs, ut patet per Philosophum in VI. *Ethic.* Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum, ut infrà patebit. Ergo ei non potest subesse falsum.

(Conclusio. — Cùm fidei objectum formale sit veritas prima, ei nullum potest subesse falsum.)

Respondeo dicendum, quòd nihil subest alicui potentiæ vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti: sicut color videri non potest nisi per lucem, et conclusio fieri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem (art. 1), quòd ratio formalis objecti fidei est veritas prima: unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest, sicut nec *non ens* sub ente, nec *malum* sub bonitate. Unde relinquitur quòd fidei non potest subesse aliquod falsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia *verum* est bonum intellectûs, non autem est bonum appetitivæ virtutis, ideo omnes virtutes quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falsum, quia de ratione virtutis est quòd se habeat solùm ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam, non excludunt totaliter falsum; potest enim aliquis secundùm justitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita, cùm fides perficiat intellectum, spes autem et charitas appetitivam partem, non est similis ratio de eis. Et tamen neque etiam spei subest falsum. Non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundùm propriam potestatem; hoc enim esset præsumptionis, sed secundùm auxilium gratiæ, in qua si perseveraverit, omnino et infallibiliter vitam æternam consequetur. Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum in quocumque fuerit: unde non refert ad charitatem, utrùm in isto sit Deus, qui propter Deum diligitur.

Ad secundum dicendum, quòd « Deum non incarnari » secundùm se consideratum, fuit possibile, etiam post tempus Abrahæ; sed secundùm quòd opus cadit sub præscientia divina,

Sent., dist. 24, art. 1, quæstiunc. 3; et in quæst. disput. de potent., qu. 4, art. 1.

habet quamdam necessitatem infallibilitatis, ut in I. dictum est (1) : et hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide, non est falsum.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem, quòd crederet eum quandoque nasci; sed illa determinatio temporis, in qua decipiebatur, non erat ex fide, sed ex conjectura humana : possibile est enim ex conjectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare; sed quòd ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

Ad quartum dicendum, quòd fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas, sed ad hoc quòd verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando rectè fuerit consecratum. Unde, si non sit rectè consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

ARTICULUS IV.

Utrùm objectum fidei possit esse aliquid visum.

Ad quartùm sic proceditur (2). Videtur quòd objectum fidei sit aliquid visum. Dicit enim Dominus Thomæ, *Joan.*, XX : « Quia vidisti me, Thoma, credidisti. » Ergo et de eodem est visio et fides.

2. Præterea, Apostolus I. *ad Cor.*, XIII, dicit : « Videmus nunc per speculum in ænigmate; » et loquitur de cognitione fidei. Ergo id quod creditur, videtur.

3. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed sub quolibet lumine aliquid videtur. Ergo fides est de rebus visis.

4. Præterea, quilibet sensus *visus* nominatur, ut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. XXXII). Sed fides est de auditis, secundùm illud *ad Rom.*, X : « Fides ex auditu. » Ergo fides est de rebus visis.

(1) Id est in I. part., qu. 14, art. 13, ubi quæritur an scientia Dei sit etiam contingentium; et art. 15, ubi quæritur an sit variabilis.

(2) De his etiam 1, 2, qu. 67, art. 3, tum in corp., tum ad 1; ut et III. part., qu. 7, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 24, art. 2, quæstiunc. 1.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Hebr.*, XI, quòd « fides est argumentum non apparentium (1). »

(CONCLUSIO. — Cùm fides, Apostolo teste, sit non apparentium, ut fidei objectum sit aliquid visum fieri non potest.)

Respondeo dicendum, quòd fides importat assensum intellectûs ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum (sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus), vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem, voluntariè declinans in unam partem magis quàm in aliam. Et si quidem hæc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio. Si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur, quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quòd nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis, aut secundùm sensum, aut secundùm intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Thomas « aliud vidit, et aliud credidit (2) : » hominem vidit, et Deum credens confessus est, cùm dixit : « Dominus meus et Deus meus. »

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt. Uno modo in speciali ; et sic non possunt esse simul visa et credita, sicut dictum est. Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis ; et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd lumen fidei facit videre ea quæ creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundùm habitum illum, ita

(1) Seu *convictio rerum quæ non videntur*, ut ex græco ἔλεγχος οὐ βλεπομενων.

(2) Ut dictum ex Gregorio Magno, qui Homil. XXVI super *Evang.*, sic etiam subjungit : *Videndo ergo credidit, quia considerando verum hominem, hunc Deum, quem videre non poterat, exclamavit.*

etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, et non aliis.

Ad quartum dicendum, quòd auditus est verborum significantium ea quæ sunt fidei; non autem est ipsarum rerum de quibus est fides : et sic non oportet ut ejusmodi res sint visæ.

ARTICULUS V.

Utrùm ea quæ sunt fidei possint esse scita.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ea quæ sunt fidei, possint esse scita. Ea enim quæ non sciuntur, videntur esse ignota, quia ignorantia scientiæ opponitur. Sed quæ sunt fidei, non sunt ignota; horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundùm illud I. *ad Timoth.*, I : « Ignorans feci in incredulitate mea. » Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

2. Præterea, scientia per rationes acquiritur. Sed ad ea quæ sunt fidei, à sacris auctoribus rationes inducuntur. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

3. Præterea, ea quæ demonstrativè probantur, sunt scita, quia « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Sed quædam quæ in fide continentur, sunt demonstrativè probata à philosophis, sicut Deum esse, et Deum esse unum, et alia hujusmodi. Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

4. Præterea, opinio plus distat à scientia, quàm fides, cùm fides dicatur esse media inter opinionem et scientiam. Sed opinio et scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur in I. *Posterior*. Ergo etiam fides et scientia.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, quòd « apparentia non habent fidem, sed agnitionem. » Ea ergo de quibus est fides, agnitionem non habent; sed ea quæ sunt scita, agnitionem habent. Ergo de eis quæ sunt scita, non potest esse fides.

(Conclusio. — Quæ communiter et simpliciter sub fide continentur, non sunt scita, cùm visa minimè sint.)

(1) De his etiam infrà, qu. 4, art. 1, ex 3; ut et qu. 7, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 24, art. 2, quæstiunc. 2 et 3; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 8; et qu. 14, de verit., art. 9.

Respondeo dicendum, quòd omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa : et ideo oportet quæcumque sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est possibile quòd idem ab eodem sit visum et creditum, sicut suprà dictum est. Unde etiam impossibile est quòd ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundùm illud I. *ad Cor.*, XI : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem; » quam quidem visionem jam angeli habent. Unde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere, ut id quod est visum vel scitum ab uno homine etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrativè non novit. Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum. Et ista sunt quæ simpliciter fidei subsunt : et ideo fides et scientia non sunt de eodem.

Ad primum ergo dicendum, quòd infideles eorum quæ sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident nec sciunt ea in seipsis, ut cognoscant ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrativè, sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd rationes quæ inducuntur à sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ Scripturæ, sicut dicit Dionysius II. cap. *De div. Nomin.* Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ demonstrativè probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his qui eorum demonstrationem non habent.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Philosophus ibidem dicit. à diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia

et opinio, sicut et suprà dictum est de scientia et fide; sed ab uno et eodem potest haberi fides et scientia de eodem secundùm quid, scilicet de subjecto, sed non secundùm idem. Potest enim esse, quòd de una et eadem re aliquis aliquid sciat, et aliquid aliud opinetur. Et similiter de Deo potest aliquis demonstrativè scire quòd sit unus, et credere quòd sit trinus. Sed de eodem secundùm idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione, nec cum fide; alia tamen et alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiæ est quòd id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est, quòd id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere. Sed ea ratione non potest simul idem et secundùm idem esse scitum et creditum, quia *scitum* est visum, et *creditum* est non visum, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrùm credibilia sint per certos articulos distinguenda.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quæ in sacra Scriptura continentur est fides habenda. Sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem. Ergo superflaum videtur articulos fidei distinguere.

2. Præterea, materialis distinctio cùm in infinitum fieri possit, est ab arte prætermittenda. Sed formalis ratio objecti credibilis est una et indivisibilis, ut suprà dictum est, scilicet veritas prima: et sic secundùm rationem formalem credibilia distingui non possunt. Ergo prætermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

3. Præterea, sicut à quibusdam dicitur, « Articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum. » Sed

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 1, art 1, in cap., et art. 2, ad 6; et I. *ad Cor.*, XV, lect.

credere est voluntarium, quia, sicut Augustinus dicit, « nullus credit nisi volens. » Ergo videtur quòd inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

Sed contra est, quod Isidorus dicit : « Articulus est perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam. » Sed perceptio divinæ veritatis competit nobis secundùm distinctionem quamdam; quæ enim in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

(Conclusio. — Quæ fidei sunt, cùm in quasdam partes coaptationem aliquam ad invicem habentes, specialibusque rationibus creditas, dividantur, convenienter sunt per certos articulos distributa.)

Respondeo dicendum, quòd nomen articuli ex græco videtur esse derivatum. Αρθρον enim græcè, quod in latino *articulus* dicitur, significat quamdam coaptationem aliquarum partium distinctarum : et ideo particulæ corporis sibi invicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli. Et similiter in grammatica apud Græcos dicuntur *articuli* quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum vel casum. Et similiter in Rhetorica *articuli* dicuntur quædam partium coaptationes; dicit enim Tullius in IV. *Rhetor.*, quòd « articulus dicitur, cùm singula verba intervallis distinguuntur cæsa oratione, » hoc modo : « Acrimonia, voce, vultu, adversarios perterruisti. » Unde et credibilia fidei christianæ dicuntur per articulos distingui, in quantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem ad invicem. Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut suprà dictum est; et ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione *non visum*, ibi est specialis articulus. Ubi autem multa secundùm eamdem rationem sunt cognita vel non cognita, ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum quòd Deus sit passus, et aliam quòd mortuus resurrexit : et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quòd sit passus, mortuus et sepultus, unam et eamdem difficultatem habent, ita quòd uno suscepto, non est difficile alia suscipere; et propter hoc omnia hæc pertinent ad unum articulum.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqua sunt credibilia, de

quibus est fides secundùm se; aliqua verò sunt credibilia, de quibus non est fides secundùm se, sed solùm in ordine ad alia: sicut etiam in scientiis quædam proponuntur ut per se intenta, et quædam ad manifestationem aliorum. Quia verò fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patria, secundùm illud *Hebr.*, XI: « Fides est substantia sperandarum rerum; » ideo per se ad fidem pertinent illa quæ directè nos ordinant ad vitam æternam: sicut sunt tres personæ omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi (1), et alia hujusmodi. Et secundùm ista distinguuntur articuli fidei. Quædam verò proponuntur in sacra Scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem: sicut quòd Abraham habuit duos filios, quòd ad tactum ossium Elisæi suscitatus est mortuus, et alia hujusmodi, quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinæ majestatis, vel incarnationis Christi: et secundùm talia non oportet articulos distinguere.

Ad secundum dicendum, quòd ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius rei creditæ: et sic ratio formalis omnium credibilium est una, scilicet veritas prima; et ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri: et sic ratio formalis credibilis est ut sit *non visum;* et ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est.

Ad tertium dicendum, quòd illa diffinitio datur de articulo magis secundùm quamdam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam, quàm secundùm ejus veram significationem prout à græco derivatur (2): unde non est magni ponderis. Potest tamen et sic dici, quòd licèt ad credendum ne-

(1) Ut explicat Cyrillus illud *Joan.*, XVII, vers. 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti, Jesum Christum;* referens primum ad notitiam Trinitatis, alterum verò ad notitiam Incarnationis, quasi medium æternæ vitæ consequendæ causali sensu, etsi sensu formali Augustinus ad visionem beatificam refert.

(2) Ubi dicitur ἄρθρον, ut indicatum suprà, non ab arctatione, sed à compactione, per quam invicem sibi membra nectuntur, quamvis hoc ipsum arctatio quædam est.

cessitate coactionis nullus arctetur, cùm credere sit voluntarium, arctatur tamen necessitate finis, quia « accedentem ad Deum oportet credere; » et, « sine fide impossibile est placere Deo, » ut Apostolus dicit, *Hebr.*, XI.

ARTICULUS VII.

Utrùm articuli fidei secundum successionem temporum creverint.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd articuli fidei non creverint secundùm temporum successionem. Quia, ut Apostolus dicit, *ad Hebr.*, XI, « fides est substantia sperandarum rerum. » Sed omni tempore sunt eadem speranda. Ergo omni tempore sunt eadem credenda.

2. Præterea, in scientiis humanitus ordinatis per successionem temporum augmentùm factum est, propter defectum cognitionis in primis qui scientias invenerunt, ut patet per Philosophum in II. *Metaphys.* Sed doctrina fidei non est inventa humanitus, sed tradita à Deo; « Dei enim donum est, » ut dicitur *Ephes.*, II. Cùm ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat, videtur quòd à principio cognitio credibilium fuerit perfecta, et quòd non creverit secundùm successionem temporum.

3. Præterea, operatio gratiæ non minùs ordinatè procedit, quàm operatio naturæ. Sed natura semper initium sumit à perfectis, ut Boetius dicit in lib. III. *De consol.* (prosa X). Ergo etiam videtur quòd operatio gratiæ à perfectis initium sumpserit, ita quòd illi qui primò tradiderunt fidem, perfectissimè eam cognoverunt.

4. Præterea, sicut per apostolos ad nos fides Christi pervenit, ita etiam in veteri Testamento per priores patres ad posteriores devenit cognitio fidei, secundùm illud *Deuter.*, XXXII: « Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi. » Sed Apostoli plenissimè fuerunt instructi de mysteriis; acceperunt enim

(1) De his etiam infrà, qu. 174, art. 6, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et I. *ad Cor.*, XI, lect.

sicut tempore prius, ita et cæteris abundantius, ut dicit Glossa super illud *Rom.*, VIII : « Nos ipsi primitias spiritus habentes. » Ergo videtur quòd cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit (Homil. XVI in *Ezech.*), quòd « secundùm incrementa temporum crevit scientia sanctorum Patrum (1), et quantò viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tantò sacramenta salutis pleniùs perceperunt. »

(Conclusio. — Articuli fidei temporum successione creverunt, non quidem quantum ad substantiam, sed quantum ad explicationem et expressam professionem ; nam quæ explicitè et sub majori numero à posteris credita sunt, eadem omnia à superioribus patribus implicitè et sub minori numero credita fuerunt.)

Respondeo dicendum, quòd ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quæ per rationem naturalem habetur ; in quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis implicitè contineantur : sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum : « Impossibile est simul affirmare et negare, » ut patet per Philosophum in IV. *Metaphys.* Et similiter omnes articuli implicitè continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem, secundùm illud *ad Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quòd inquirentibus se remunerator sit. » In *esse* enim divino includuntur omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere ; in quibus nostra beatitudo consistit. In fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter à Deo dispensantur ad hominum salutem ; quæ sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum, aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur : sicut in fide redemptionis humanæ implicitè continentur et incarnatio Christi et

(1) Etsi sequens appendix est Hugonis, lib. I. *De Sacramentis*, part. X, cap. 6, non Gregorii, qui sic dumtaxat ibi pergit : *Plus namque Moyses quàm Abraham, plus Prophetæ quàm Moyses, plus Apostoli quàm Prophetæ in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt : unde* Daniel., XII : *Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia.*

ejus passio, et omnia hujusmodi. Sic ergo dicendum est, quòd quantum ad substantiam articulorum fidei non est factum eorum augmentum per temporum successionem, quia quæcumque posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium patrum, licèt implicitè; sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum, quia quædam explicitè cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicitè. Unde Dominus Moysi dicit, *Exod.*, VI : « Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob; et nomen meum, *Adonai*, non indicavi eis. » Et David dicit : « Super senes intellexi. » Et Apostolus dicit, *ad Ephes.*, III : « In aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd semper fuerunt eadem speranda apud homines à Christo, quia tamen ad hæc speranda homines non pervenerunt nisi per Christum; quantò à Christo fuerunt remotiores secundùm tempus, tantò à consecutione sperandorum longinquiores erant. Unde Apostolus dicit, *ad Hebr.*, XI : « Juxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed à longè eas aspicientes. » Quantò autem aliquid à longinquioribus videtur, tantò minùs distinctè videtur : et ideo bona speranda distinctiùs cognoverunt, qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum, quòd profectus cognitionis dupliciter contingit. Uno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures per temporum successionem; et ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitus inventis. Alio modo ex parte addiscentis; sicut magister qui novit totam artem, non statim à principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens ejus capacitati. Et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apostolus, *ad Galat.*, III, comparat statum veteris Testamenti pueritiæ.

Ad tertium dicendum, quòd ad generationem naturalem duæ causæ præexiguntur, scilicet agens et materia. Secundùm ergo ordinem causæ agentis, naturaliter prius est quod est perfectius; et sic natura à perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliqua perfecta

præexistentia (1). Secundùm verò ordinem causæ materialis, prius est quod est imperfectius; et secundùm hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei, Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab æterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis : et ideo oportuit quòd ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licèt in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei doctores, tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur I. *ad Cor.*, XII. Et ideo tantum dabatur Patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi, vel nudè vel in figura.

Ad quartum dicendum, quòd ultima consummatio gratiæ facta est per Christum: unde et tempus ejus dicitur « tempus plenitudinis, » *ad Galat.*, IV. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Joannes Baptista; vel post, sicut apostoli, pleniùs mysteria fidei cognoverunt. Quia etiam circa statum hominis hoc videmus, quòd perfectio est in juventute; et tantò habet homo perfectiorem statum, vel ante vel post, quantò est juventuti propinquior.

ARTICULUS VIII.

Utrùm articuli fidei convenienter enumerentur.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quæ possunt ratione demonstrativa sciri, non pertinent ad fidem ut apud homines sint credibilia, sicut suprà dictum est (art. 5). Sed « Deum esse unum, » potest esse scitum per demonstrationem. Unde

(1) Sicut et Boetius : ***Perfectione sublata*** (inquit), ***unde illud quod imperfectum perhibetur, exiliterit, ne fingi quidem potest.*** Quippe cùm imperfectum ***diminutione perfecti tale perhibeatur, etc.***

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 25, qu. 1, art. 2; et *Opusc.*, III, cap. 255; et *Opusc.*, V, per totum; et *Opusc.*, XXIII, cap. 2.

et Philosophus hoc in XII. *Metaphys.* probat, et multi alii philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo « Deum esse unum » non debet poni unus articulus fidei.

2. Præterea, sicut de necessitate fidei est, quòd credamus Deum *omnipotentem*, ita etiam quòd credamus eum *omnia scientem*, et *omnibus providentem*, et circa utrumque horum aliqui erraverunt. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia et providentia divina, sicut et de omnipotentia.

3. Præterea, eadem est notitia Patris et Filii, secundùm illud *Joan.*, XIV : « Qui videt me, videt et Patrem. » Ergo unus tantùm articulus debet esse de Patre et Filio, et eadem ratione de Spiritu sancto.

4. Præterea, persona Patris non est minor quàm Filii et Spiritus sancti. Sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus sancti, et similiter circa personam Filii. Ergo plures debent poni circa personam Patris.

5. Præterea, sicut personæ Patris et personæ Spiritus sancti aliquid appropriatur, ita et personæ Filii secundùm divinitatem. Sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; et similiter aliquod opus appropriatum Spiritui sancto, scilicet quod locutus est per prophetas. Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundùm divinitatem.

6. Præterea, sacramentum Eucharistiæ habet specialem difficultatem præ multis articulis. Ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quòd articuli sufficienter enumerentur.

Sed in contrarium est auctoritas Ecclesiæ sic enumerantis.

(CONCLUSIO. — Convenienter sunt ab Ecclesia distincti fidei articuli in quatuordecim vel duodecim; quorum aliqui ad fidem divinitatis, alii verò ad fidem humanitatis pertinent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 6), illa per se pertinent ad fidem, quorum visione in vita æterna perfruemur, et per quæ ducimur ad vitam æternam. Duo autem nobis videnda proponuntur, scilicet occultum divinitatis, cujus visio nos beatos facit, et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus, ut dicitur *ad Rom.*, V. Unde dicitur *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna,

ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti, JESUM CHRISTUM. » Et ideo prima distinctio credibilium est, quòd quædam pertinent ad majestatem divinitatis, quædam verò pertinent ad mysterium humanitatis Christi; quod est « pietatis sacramentum, » ut dicitur I. *ad Timoth.*, IV. Circa majestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur : primò quidem, unitas divinitatis, et ad hoc pertinet primus articulus; secundò, Trinitas personarum, et de hoc sunt tres articuli secundùm tres personas; tertiò verò, proponuntur nobis opera divinitatis propria; quorum primum pertinet ad *esse* naturæ, et sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum verò pertinet ad *esse* gratiæ, et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium verò pertinet ad *esse* gloriæ, et sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis et de vita æterna : et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli : quorum primus est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus, de nativitate ejus ex Virgine; tertius, de passione ejus et morte et sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus, de ascensione; septimus, de adventu ad judicium. Et sic in universum sunt quatuordecim. Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei : sex pertinentes ad divinitatem, et sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno, quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum verò de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet resurrectionem carnis et gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis et nativitatis conjungunt in unum.

Ad primum ergo dicendum, quòd multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione investigare philosophi non potuerunt : putà circa providentiam ejus et omnipotentiam, et quòd ipse solus sit colendus, quæ omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Ad secundum dicendum, quòd ipsum nomen divinitatis importat provisionem quamdam, ut in I. lib. (1) dictum est.

(1) Sive in I. part. *Summ.*, qu. 13, art. 8, ubi dicitur quòd

Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundùm voluntatem et cognitionem : et ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam et providentiam. Non enim posset omnia quæ vellet in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, et eorum providentiam haberet.

Ad tertium dicendum, quòd Patris et Filii et Spiritus sancti est una cognitio quantum ad unitatem essentiæ, quæ pertinet ad primum articulum; quantum verò ad distinctionem personarum, quæ est per relationes originis, quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii. Non enim esset Pater, si Filium non haberet, quorum nexus est Spiritus sanctus; et quantum ad hoc benè moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem, quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius enim credidit Patrem *omnipotentem* et *æternum*, sed non credidit Filium *coæqualem* et *consubstantialem Patri :* et ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii, ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus sancti. Et similiter etiam conceptio Christi et nativitas, et etiam resurrectio et vita æterna, secundùm unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, in quantum ad unum ordinantur, et secundùm aliam rationem distingui, in quantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum, quòd Filio et Spiritui sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam, circa quod plurima credenda occurrunt : et ideo circa personam Filii et Spiritus sancti plures articuli multiplicantur, quàm circa personam Patris, quæ nunquam mittitur, ut dictum est (I. part., qu. 43, art. 4).

Ad quintum dicendum, quòd sanctificatio creaturæ per gra-

ab universali rerum providentia impositum est nomen illud juxta *Etymol.* Damasceni à verbo θεῖν, quod est *currere*, quasi fovendo universa; vel à θεᾶθαι, quod est *considerare* vel *contemplari;* et ad providentiam spectat, ut à videndo sic vocatam.

tiam et consummatio per gloriam fit etiam per donum charitatis, quod appropriatur Spiritui sancto, et per donum sapientiæ, quod appropriatur Filio : et ideo utrumque opus pertinet ad Filium et ad Spiritum sanctum per appropriationem, secundùm rationes diversas.

Ad sextum dicendum, quòd in sacramento Eucharistiæ duo possunt considerari : unum scilicet quòd *Sacramentum* est, et hoc habet eamdem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis; aliud est quòd miraculosè ibi corpus Christi continetur, et sic concluditur sub omnipotentia, sicut et omnia alia miracula quæ omnipotentiæ attribuuntur.

ARTICULUS IX.

Utrùm convenienter articuli fidei in symbolo ponantur.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere nec subtrahere licet; dicitur enim *Deuter.*, IV : « Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo. » Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

2. Præterea, sicut Apostolus dicit *ad Ephes.*, IV, « una est fides. » Sed symbolum est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolum.

3. Præterea, confessio fidei quæ in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles. Sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum, sed solùm illis qui habent fidem formatam. Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur hac formabus verborum : « Credo in unum Deum. »

4. Præterea, descensus ad inferos est unus de articulis fidei, sicut suprà dictum est. Sed in Symbolo Patrum non fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit, exponens illud *Joan.*,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 1, art. 2; et *Opusc.*, V et VI.

XIV : « Creditis in Deum, et in me credite, » Petro aut Paulo credimus, sed non dicimur credere nisi in Deum (1). Cùm ergo Ecclesia catholica sit purè aliquod creatum, videtur quòd inconvenienter dicatur : « In unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam. »

6. Præterea, symbolum ad hoc traditur, ut sit regula fidei. Sed regula fidei debet omnibus proponi et publicè : quodlibet ergo symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contra est, quòd Ecclesia universalis non potest errare, quia à Spiritu sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis. Hoc enim promisit Dominus discipulis (*Joan.*, XVI), dicens : « Cùm venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. » Sed symbolum ex auctoritate universalis Ecclesiæ editur (2). Nihil ergo non conveniens in eo continetur.

(Conclusio. — Quæ hominibus credenda per certos articulos proponuntur, convenienter sunt ab Ecclesia, symbolo seu collectione, quasi in unum fasciculum, collecta et clariùs explicata.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, *ad Hebr.* XI, « accedentem ad Deum oportet credere ; » credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat, proponatur : et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut faciliùs posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam fidei à veritate deficeret. Et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen *symboli* est acceptum (3).

Ad primum ergo dicendum, quòd veritas fidei in sacra Scrip-

(1) Quin potiùs exponens illud *Joan.*, VI : *Hoc est opus Dei ut credatis in eum;* Tract. XXIX in *Joan.*, super VII. cap., ubi ad illa verba : *Si quis voluerit voluntatem ejus facere, cognoscet de doctrina ejus*, hæc per occasionem refert.

(2) Seu editum est in concilio Nicæno primùm, ac deinde in Constantinopolitano, quod supplevit Nicænum. Hoc verò est *Symbolum Patrum*, de quo suprà.

(3) Juxta græcum συμβάλλειν, quod colligere vel conferre in unum significat.

tura diffusè continetur et variis modis, et in quibusdam obscurè, ita quòd ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura, requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem; quorum plerique aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt : et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summariè colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum; quod quidem non est additum sacræ Scripturæ, sed potiùs ex sacra Scriptura sumptum.

Ad secundum dicendum, quòd in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas; sed ibi oportet populum diligentiùs instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quæ in nullo differunt, nisi quòd in uno pleniùs explicantur quæ in alio continentur implicitè, secundùm quod exigebat hæreticorum instantia.

Ad tertium dicendum, quòd confessio fidei traditur in symbolo, quasi ex persona totius Ecclesiæ, quæ per fidem unitur. Fides autem Ecclesiæ est fides formata; talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundùm quod convenit fidei formatæ, ut etiamsi qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad quartum dicendum, quòd de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos : et ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri. Et propter hoc non reiteratur in symbolo Patrum, sed supponitur tanquam prædeterminatum in symbolo Apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potiùs illud exponit, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd si dicatur : « In sanctam Ecclesiam catholicam, » hoc est intelligendum secundùm quòd fides nostra refertur ad Spiritum sanctum qui sanctificat Ecclesiam, ut sit sensus : « Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Ecclesiam. » Sed melius est et secundùm communiorem usum ut non ponatur ibi, *in*, sed simpliciter dicatur : « Sanctam Ecclesiam catholicam, » sicut etiam Leo Papa dicit.

Ad sextum dicendum, quòd quia symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum, et etiam fuit conditum fide jam manifestata, et Ecclesia pacem habente, propter hoc publicè in missa cantatur. Symbolum autem Apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit fide nondum publicata, occultè dicitur in Prima et in Completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum et futurorum.

ARTICULUS X.

Utrùm ad summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd non pertineat ad summum Pontificem fidei symbolum ordinare. Non enim nova editio symboli necessaria nisi est propter explicationem articulorum fidei, sicut dictum est (art. 9). Sed in veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundùm temporum successionem; propter hoc quòd veritas fidei magis manifestabatur secundùm majorem propinquitatem ad Christum, ut suprà dictum est. Cessante ergo tali causa in nova lege, non debet fieri major ac major explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem summi Pontificis pertinere nova editio symboli.

2. Præterea, illud quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia, non subest potestati hominis alicujus. Sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate, auctoritate universalis Ecclesiæ; dicitur enim in gestis Ephesinæ synodi, quòd perlecto symbolo Nicenæ synodi, decrevit sancta synodus, « aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere, præter definitum à sanctis Patribus, qui in Nicæna congregati sunt, cum Spiritu sancto; » et subditur anathematis pœna. Et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis synodi. Ergo videtur quòd non pertineat ad auctoritatem summi Pontificis nova editio symboli.

3. Præterea, Athanasius non fuit summus Pontifex, sed

(1) De his etiam infrà, qu. 11, art. 2, ad 3; et qu. 10, de potent., art. 4, ad 13.

Alexandrinus patriarcha; et tamen symbolum constituit, quod in Ecclesia cantatur. Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad summum Pontificem, quàm ad alios.

Sed contra est, quòd editio symboli facta est in synodo generali. Sed hujusmodi synodus auctoritate solius summi Pontificis potest congregari, ut habetur in *Decretal.*, dist. 17 Ergo editio symboli ad auctoritatem summi Pontificis pertinet.

(Conclusio. — Cùm summus Pontifex caput sit totius Ecclesiæ à Christo institutus, ad illum maximè spectat symbolum fidei edere, sicut etiam generalem synodum congregare.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, nova editio symboli necessaria est ad vitandum surgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi Pontificis, ad quem majores et difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur, ut dicitur in *Decretal.*, lib. *De Baptismo*, cap. *Majores*. Unde et Dominus, *Luc.*, XXII, Petro dixit, quem summum Pontificem constituit : « Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos. » Et hujus ratio est, quia una fides debet esse totius Ecclesiæ; secundùm illud I. *ad Cor* I : « Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata. » Quod servari non posset, nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiæ præest, ut sic ejus sententia à tota Ecclesia firmiter teneatur : et ideo ad solam auctoritatem summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd in doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata; sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et cæteras doctrinas et Scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, sicut dicitur II. *Petr.*, ult., ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

Ad secundum dicendum, quòd prohibitio et sententia synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per hujusmodi sententiam synodi generalis

ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eamdem magis expositam; sic enim quælibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus hæresis insurgentis. Unde pertinet ad summum Pontificem, cujus auctoritate synodus congregatur, et ejus sententia confirmatur.

Ad tertium dicendum, quòd Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cujusdam doctrinæ, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat, auctoritate summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

QUÆSTIO II.

De actu fidei, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de actu fidei. Et primò de actu interiori; secundò, de actu exteriori.

Circa primum quæruntur decem : 1° Quid sit credere, quod est actus interior fidei. 2° Quot modis dicatur. 3° Utrùm credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem. 4° Utrùm credere ea ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium. 5° Utrùm sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè. 6° Utrùm ad credendum explicitè omnes æqualiter teneantur. 7° Utrùm habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem. 8° Utrùm credere Trinitatem explicitè, sit de necessitate salutis. 9° Utrùm actus fidei sit meritum fidei. 10° Utrùm ratio humana diminuat meritum fidei.

ARTICULUS I.

Utrùm credere sit cum assensione cogitare.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem, dicitur enim *cogitare*, quasi *coagitare* vel *simul agitare*. Sed Damascenus dicit in IV. lib. (cap. 12), quòd « fides est non inquisitivus assensus. » Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

2. Præterea, fides in ratione ponitur, ut infrà dicitur. Sed cogitare est actus cogitativæ potentiæ, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in I. dictum est (2). Ergo cogitatio ad fidem non pertinet.

3. Præterea, credere est actus intellectûs, quia ejus objectum est *verum*. Sed assentire non videtur esse actus intellectûs, sed voluntatis, sicut etiam consentire, ut suprà dictum est. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

In contrarium est, quòd Augustinus sic diffinit credere in lib. *De prædestin. Sanctorum* (cap. 2).

(Conclusio. — Credere est cum assensu cogitare, non ut cogitatio ad vim spectat cogitativam, seu ut communiter pro qualicumque actuali intellectûs consideratione sumitur; sed ut importat intellectûs considerationem cum aliqua inquisitione et voluntatis consensu.)

Respondeo dicendum, quòd *cogitare* tripliciter sumi potest. Uno modo communiter, pro qualicumque actuali consideratione intellectûs, sicut Augustinus dicit in XIV. *De Trin.*: « Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes. » Alio modo dicitur *cogitare* magis propriè consideratio intellectûs, quæ est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, quæstiunc 1; et qu. 14, de verit., art. 1.

(2) Seu I. part., qu. 78, art. 4, ubi sensuum interiorum distinctionem ex professo explicat; sicut et quod additur *suprà dictum* paulò post, intellige 1, 2, qu. 15, art. 1, ad 3, ubi et hoc tractatur ex professo, *utrùm consensus sit actus apprehensivæ vel appetitivæ virtutis.*

erfectionem intellectûs per certitudinem visionis; et secundùm hoc Augustinus dicit, XV. *De Trin.*, quòd « Dei Filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est; et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe; » et secundùm hoc cogitatio propriè dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam partem, vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam; ideo *cogitare* secundo modo sumitur pro actu intellectûs deliberantis, tertio modo pro actu virtutis cogitativæ. Si ergo *cogitare* sumatur communiter secundùm primum modum, sic hoc quod dicitur *cum assensione cogitare* non dicit totam rationem ejus quod est credere; nam per hunc modum etiam qui considerat ea quæ scit vel intelligit, cum assensione cogitat. Si verò sumatur *cogitare* secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actus, qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione : sicut cùm aliquis considerat ea quæ scit vel intelligit; talis enim consideratio jam est formata. Quidam verò actus intellectûs habent quidem cogitationem informem absque firma assensione; sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed tententur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti. Sed actus qui est credere, habet firmam adhæsionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante : et sic proprium est credentis, ut cum assensu cogitet. Propter hoc distinguitur iste actus, qui est credere, ab omnibus actibus intellectûs, qui sunt circa verum vel falsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur; habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quæ inducitur homo

ad credendum; patà quia sunt dicta à Deo, et miraculis confirmata.

Ad secundum dicendum, quòd *cogitare* non sumitur hic prout est actus cogitativæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem : et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectûs secundùm quòd à voluntate determinatur ad unum.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter distinguantur actus fidei, per hoc quod est credere Deo, credere Deum, et credere in Deum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est, *credere Deo*, *credere Deum* et *credere in Deum*. Unius enim habitûs unus est actus. Sed fides est unus habitus, cùm sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

2. Præterea, id quod est commune omni actui fidei, non debet poni ut particularis actus fidei. Sed credere Deo invenitur communiter in quolibet actu fidei, quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur quòd inconvenienter distinguuntur a quibusdam aliis actibus fidei.

3. Præterea, id quod convenit etiam non fidelibus, non potest poni inter fidei actus. Sed *credere Deum* esse, convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

4. Præterea, moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus objectum est bonum et finis. Sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una ejus quod est *credere in Deum*, quod importat motum in finem.

Sed contra est, quod Augustinus hanc distinctionem ponit in lib. *De Verbis Domini* (2), et super *Joan.*

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 14, de verit., art. 7, ad 7; et in *Joan.*, IX, lect. 3, col. 4; et *ad Rom.*, I, lect. 4, col. 2.

(2) *De verbis* quidem *Domini* Serm. LXI, ad illa verba :

(CONCLUSIO. — Convenienter distinguuntur tres fidei actus ex parte objecti in ordine ad intellectum, videlicet, credere Deo, credere Deum, et credere in Deum.)

Respondeo dicendum, quòd actus cujuslibet potentiæ vel habitus accipitur secundum ordinem potentiæ vel habitus ad suum objectum. Objectum autem fidei potest tripliciter considerari: cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est à voluntate motus ad assentiendum, ut dictum est, potest objectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Siquidem ex parte intellectus, sic in objecto fidei duo possunt considerari, sicut suprà dictum est, quorum unum est materiale objectum fidei, et sic ponitur actus fidei *credere Deum;* quia sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio objecti, quod est medium propter quod tali credibili assentitur, et sic ponitur actus fidei *credere Deo;* quia, sicut supra dictum est, formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiat. Si verò consideretur tertio modo objectum fidei, secundum quod intellectus est motus à voluntate, sic ponitur actus fidei *credere in Deum;* veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione, qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his conditionibus quas fides determinat. Et ideo nec verè Deum credunt; quia, ut Philosophus

De peccato (arguet mundum), *quia non crediderunt in me;* non Serm. XXII, ut priùs ad marginem : super *Joan.* autem Tract. XXIX, ad illa verba : *Hoc opus Dei ut credatis in eum.* Priori enim loco dicit quòd est aliud *credere Christum* et *credere in Christum.* Posteriori autem, quòd est aliud *credere Deo* et *credere in Deum.* Hinc ex utroque loco simul juncto triplex fidei actus hic notatus resultat.

dicit IX. *Metaph.* (1), « In simplicibus, defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter. » (I. part. qu. 82, art. 4, et 1, 2, qu. 9, art. 1.)

Ad quartum dicendum, quod sicut supra dictum est, voluntas movet intellectum et alias vires animæ in finem; et secundum hoc ponitur actus fidei *credere in Deum.*

ARTICULUS III.

Utrùm credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd credere non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur, quæ conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut supra dictum est. Ergo credere non videtur necessarium esse.

2. Præterea, periculosè homo assentit illis, in quibus non potest judicare utrum illud quod ei proponitur, sit verum vel falsum, secundum illud *Job*, XII : « Nonne auris verba dijudicat (3)? » Sed tale judicium homo habere non potest in his quæ sunt fidei; quia homo non potest ea resolvere in principia prima, per quæ de omnibus judicamus. Ergo periculosum est alibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

3. Præterea, salus hominis in Deo consistit, secundum illud *Psalm.* XXXVI : « Salus autem justorum à Domino. » Sed

(1) Id est, non attingendo illo modo, ut videre est versùs finem.

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 24, art. 3, quæstiunc. 1, et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 5; ut et lib. III, cap. 118 et 151; et qu. 14, de verit., art. 10.

(3) Ut in Vulgata, vers. 11, sed assertivè apud 70 : *Nam auris quidem verba dijudicat;* quamvis aliqui pro οὖς, id est *auris*, legant νοῦς, id est *mens;* perperam tamen, cùm hebraicè habeatur quòd *auris probat verba;* ut et simili locutione *Job*, XXXIV, vers. 3, in vulgata etiam et in græca.

« invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus ejus et divinitas, » ut dicitur *Rom.*, I. Quæ autem conspiciuntur intellectu, non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

Sed contra est, quod dicitur *Hebr.*, XI : « Sine fide impossibile est placere Deo. »

(Conclusio. — Cùm ultima hominis perfectio in Dei clara visione consistat, ad quam naturalis ratio ascendere non valet proprio motu, necessarium fuit ad salutem aliqua hominibus per disciplinam fidei credenda proponi.)

Respondeo dicendum, quod in omnibus naturis ordinatis invenitur quòd ad perfectionem naturæ inferioris duo occurrunt : unum quidem, quod est secundum proprium motum; aliud autem, quod est secundum motum superioris naturæ : sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum; secundum autem motum lunæ movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem; motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum; quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem, vel *in essendo* tantum, sicut inanimata; vel etiam « in vivendo et cognoscendo singularia, » sicut plantæ et animalia. Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturæ non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinæ bonitatis. Unde et supra dictum est quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione; ad quam quidem visionem homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis à Deo doctore, secundum illud *Joan.*, VI : « Omnis qui audivit à Patre et didicit, venit ad me. » Hujus autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successivè, secundum modum suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens, oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat; sicut etiam Philosophus dicit,

quod « oportet addiscentem credere. » Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia natura hominis dependet à superiori natura, ad ejus perfectionem non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quædam supernaturalis, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis; ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quæ conveniunt illi virtuti. Et hoc modo etiam, per lumen fidei divinitus infusum homini, homo assentit his quæ sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo nihil periculi vel *damnationis inest his qui sunt in Christo Jesu* (1), ab ipso illuminati per fidem.

Ad tertium dicendum, quòd invisibilia Dei altiori modo, quantum ad plura, percipit fides, quàm ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur *Eccles.*, III : « Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi (2). »

ARTICULUS IV.

Utrùm credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium.

Ad quartum sic proceditur (3). Videtur quòd ea quæ ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere. In operibus enim Dei nihil superfluum invenitur, multo minus quam in operibus naturæ. Sed ad id quod per unum potest fieri, superfluè apponitur aliud. Ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.

2. Præterea, ea necesse est credere, de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia et fides, ut suprà habitum est (4).

(1) Ex cap. VIII. *ad Rom.*, æquivalenter usurpatum, etsi alio sensu.

(2) Vel supra intelligentiam, ex græco συνέσεως.

(3) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 24, art. 3, quæstunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 4; et qu. 14, de verit., art. 10; et super Boetium, *De Trin.*, qu. 3, art. 1.

(4) Æquivalenter art. 4, sed expressiùs 5.

Cum ergo scientia sit de omnibus illis quæ naturali ratione cognosci possunt, videtur quod non oporteat credere ea quæ per naturalem rationem probantur.

3. Præterea, omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini ut credenda, pari ratione omnia hujusmodi necesse esse credere. Hoc autem est falsum. Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, necesse est credere.

Sed contra est, quia necesse est Deum credere esse unum et incorporeum, quæ naturali ratione à Philosopho probantur.

(Conclusio. — Ut citius et firmius Dei notitiam homines assequerentur, necessarium fuit homini non solum suscipere per fidem ea quæ supra rationem naturalem sunt, sed et ea quæ naturali lumine investigari possunt.)

Respondeo dicendum, quòd necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria : Primò quidem, ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat; Scriptura enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis; et sic nonnisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo, ut cognitio Dei sit communior; multi enim in studio scientiæ proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi, qui omnino Dei cognitioni fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertiò, propter certitudinem; ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi à Deo dicta, qui mentiri non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum,

etiam quæ ratione ostendi possunt : et ideo non est superfluum ut talia credantur.

Ad secundum dicendum, quòd de eodem non potest esse scientia et fides apud eumdem; sed id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ut supra dictum est (1).

Ad tertium dicendum, quòd etsi omnia scibilia conveniant in ratione scientiæ, non tamen conveniunt in hoc quod æqualiter ordinent ad beatitudinem; et ideo non æqualiter omnia proponuntur ut credenda.

ARTICULUS V.

Utrùm homo teneatur ad credendum aliquid explicitè.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd non teneatur homo ad credendum aliquid explicitè. Nullus enim tenetur ad id quod non est in ejus potestate. Sed credere aliquid explicitè non est in hominis potestate; dicitur enim, *Rom.*, X : « Quomodo credent in illum quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante? quomodo autem prædicabunt nisi mittantur? » ergo credere aliquid explicitè homo non tenetur.

2. Præterea, sicut per fidem ordinamur in Deum, ita (3) etiam per charitatem. Sed ad servandum præcepta charitatis homo non tenetur; sed sufficit sola præparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini, quod ponitur *Matth.*, V : « Si quis percusserit te in una maxilla, præbe ei et aliam; » et in aliis consimilibus, ut Augustinus exponit in lib. *De sermone Domini in monte*. Ergo etiam non tenetur homo explicitè aliquid credere; sed sufficit quod habeat animum præparatum ad credendum ea quæ à Deo proponuntur.

3. Præterea, bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud *Rom.*, I : « Ad obediendum fidei in omnibus

1) Quæst. 1, scilicet art. 5, ubi hoc etiam in statu viæ quod fidem humanam verum esse indicat.

2 De his etiam I, *Sent.*, dist. 33, art. 5; ut et III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3; et qu. 14, de verit., art. 11.

3) Imò et multò magis, quia propinquius et conjunctius.

gentibus. » Sed ad virtutem obedientiæ non requiritur quod homo aliqua determinata præcepta observet; sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum, secundum illud Psalmistæ (*Psalm.* CXVIII) : « Paratus sum et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua. » Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat, quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei divinitus proponi possunt, absque hoc quod explicitè aliquid credat.

Sed contra est, quòd dicitur ad *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est; et quod inquirentibus se remunerator est. »

(Conclusio. — Tenetur homo explicitè credere omnes fidei articulos, implicitè vero quæcumque in sacra traduntur Scriptura.)

Respondeo dicendum, quòd præcepta legis quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra dictum est (1), sumitur secundum habitudinem habitus ad objectum. Sed in objecto cujuslibet virtutis duo possunt considerari : scilicet id quod propriè et per se est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis; et iterum, id quod est per accidens, sive consequenter se habens ad propriam rationem objecti : sicut ad objectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune; sed quod homo armetur, vel ensi percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat reducitur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio ergo virtuosi actus ad proprium et per se objectum virtutis, est sub necessitate præcepti, sicut et ipse virtuti actus; sed determinatio actus virtuosi ad ea quæ accidentaliter vel secundario se habent ad proprium et per se virtuti objectum, non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco et tempore. Dicendum est ergo, quòd fidei objectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut suprà dictum est; per

(1) Æquivalenter saltem 1, 2, qu. 60, art. 5, ubi quæritur an virtutes penes objecta passionum à se invicem distinguantur; et ostenditur quòd sic prout ordinem habent ad rationem

accidens autem aut secundario se habent ad objectum fidei omnia quæ in sacra Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, et alia hujusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur explicitè credere, sed solum implicitè, vel in præparatione animi, in quantum paratus est credere quidquid divina Scriptura continet; sed tunc solum hujusmodi tenetur explicitè credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Ad primum ergo dicendum, quòd si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ; sic ad multa tenetur homo, ad quæ non potest sine gratia reparante : sicut ad diligendum Deum et proximum; et similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ; quod quidem auxilium « quibuscumque divinitus datur, misericorditer datur; quibus autem non datur; ex justitia non datur, in pœnam præcedentis, aut saltem originalis peccati, » ut Augustinus dicit in lib. *De Correptione et gratia* (lib. 6, et Epist. 107, § 5 et 6.)

Ad secundum dicendum, quod homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia, quæ sunt propriè et per se charitatis objecta, scilicet Deus et proximus; sed objectio procedit de illis præceptis charitatis, quæ quasi consequenter pertinent ad objectum charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd virtus obedientiæ propriè in voluntate consistit : et ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subjectæ præcipienti, quæ est propriè et per se objectum obedientiæ; sed hoc præceptum, vel illud, per accidens vel consequenter se habet ad proprium et per se objectum obedientiæ.

ARTICULUS VI.

Utrùm omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd æqualiter omnes tenentur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quæ sunt de necessitate salutis omnes tenentur, sicut patet de præceptis charitatis. Sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut dictum est. Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

2. Præterea, nullus debet examinari de eo quod explicitè credere non tenetur. Sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicitè omnia credere.

3. Præterea, si minores non tenentur habere fidem explicitam, sed solum implicitam, oportet quod habeant fidem implicitam in fide majorum. Sed hoc videtur periculosum; quia posset contingere quod illi majores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, I, quod « boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos; » quia videlicet minores, qui significantur per asinas, debent in credendis adhærere majoribus, qui per boves significantur, ut Gregorius exponit in II. *Moral.* (2).

(Conclusio. — Cùm ad superiores pertineat subditos in fide

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 2, 3, 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2; et qu. 14, de verit., art. 11.

(2) Ex cap. 35 editiones aliæ passim citant, sed ex cap. 18 in modernis exemplaribus æquivalenter colligitur sic : *Per boves quid aliud quàm benè operantes, et per asinas quid aliud quàm quosdam simpliciter viventes accipimus? Quæ benè juxta boves pasci referuntur, quia simplicium mentes quæ alta sapere non possunt, alienis sensibus se reficiunt, et prudentibus conjuncti tardiores eorum intelligentia pascuntur, etc.*

erudire, ipsos superiores pleniorem de credendis notitiam habere, et magis explicitè credere oportet, quam eorum subditos.)

Respondeo dicendum, quòd explicatio credendorum fit per revelationem divinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt; revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per angelos, et ad inferiores angelos, per superiores, ut patet per Dionysium in *Cœlesti Hierar.* (cap. 4 et 7). Et ideo, pari ratione, explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per majores: et ideo, sicut superiores angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dionysius XII, cap. *Cœl. Hier.*, ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, et magis explicitè credere.

Ad primum ergo dicendum, quòd explicatio credendorum non æqualiter quantum ad omnes est de necessitate salutis; quia plura tenentur explicitè credere majores, qui habent officium alios instruendi, quam alii.

Ad secundum dicendum, quòd simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio quod sint ab hæreticis depravati, qui in his quæ ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversæ doctrinæ adhærere, si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad tertium dicendum, quòd minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenus majores adhærent doctrinæ divinæ. Unde Apostolus dicit I. *ad Cor.*, IV: « Imitatores mei estote, sicut et ego Christi. » Unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina; à qua si aliqui majorum deficiant, non præjudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt; nisi pertinaciter eorum erroriqus in particulari adhæreant contra universalis Ecclesiæ fidem; quæ non potest deficere, Domino dicente, *Luc.*, XX: « Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua. »

ARTICULUS VII.

Utrùm explicitè credere mysterium incarnationis Christi, sit de necessitate salutis apud omnes.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd credere explicitè mysterium Incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes. Non enim tenetur homo explicitè credere ea quæ Angeli ignorant; quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines mediantibus angelis, ut dictum est. Sed etiam angeli mysterium Incarnationis ignoraverunt: unde quærebant in *Psal.* XXIII : « Quis est iste rex gloriæ? » Et *Isa.*, LXIII : « Quis est iste qui venit de Edom? » ut Dionysius exponit VII, cap. *Cœlest. Hier.* (2). Ergo ad credendum explicitè mysterium Incarnationis Christi homines non tenebantur.

2. Præterea, constat Beatum Joannem Baptistam de majoribus fuisse, et propinquissimum Christo; de quo Dominus dicit *Matth.*, XI : « Inter natos mulierum nullus major eo surrexit. » Sed Joannes Baptista non videtur Incarnationis Christi mysterium explicitè cognovisse, cum à Christo quæsierit : « Tu es qui venturus es, an alium expectamus? » ut habetur *Matth.*, XI. Ergo non tenebantur etiam majores, ad habendum explicitam fidem de Christo.

3. Præterea, multi Gentilium adepti sunt salutem per ministerium angelorum, ut Dionysius dicit IX. cap. *Cœl. Hier.* Sed Gentiles non habuerunt fidem de Christo, nec explicitam, nec implicitam, ut videtur; quia nulla eis revelatio facta fuit. Ergo videtur quod credere explicitè Incarnationis Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Correptione et gratia* : « Illa fides sana est qua credimus nullum

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 3, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 6, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et *ad Hebr.*, XI, lect. 2, versùs finem.

(2) Et Hieronymus quoque in eum locum insinuat, ubi explicat *Edom* sanguinem passionis.

hominem, sive majoris sive parvæ ætatis, liberari à contagio mortis et obligatione peccati, nisi per unum mediatorem Dei et hominum, Jesum Christum. »

(CONCLUSIO. — Cùm per Incarnationis mysterium fuerit ab æterno dispositum, ut suam homines assequerentur salutem, oportuit omni tempore credi aliquo modo explicitè mysterium Incarnationis Christi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, illud propriè et per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium Incarnationis et Passionis Christi; dicitur enim *Act.*, IV : « Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. » Et ideo mysterium Incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimodè tamen secundum diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi Incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem à peccato per Passionem et Resurrectionem; quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem Incarnationis Christi præscius fuisse, per hoc quod dixit : « Propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, » ut habetur *Gen.*, II. Et hoc Apostolus *ad Ephes.*, V, dicit « Sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia; » quod quidem Sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicitè creditum mysterium Incarnationis Christi, non solum quantum ad Incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus à peccato et morte liberatur. Aliter enim non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis, et ante legem, et sub lege, quorum quidem Sacrificiorum significatum explicitè majores cognoscebant; minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita, de Christo venturo quodammodo habebant velatam cognitionem. Et, sicut suprà dictum est, ea quæ ad mysteria Christi pertinent, tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerunt. Post tempus autem gratiæ revelatæ, tam majores quam mi-

nores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipuè quantum ad ea quæ communiter in Ecclesia solemnizantur, et publicè proponùntur, sicut sunt articuli incarnationis, de quibus suprà dictum est. Aliàs autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos, tenentur aliqui magis vel minus explicitè credere, secundum quod convenit statui et officio uniuscujusque.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut Augustinus dicit, V. *Super Genes. ad lit.*; quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante.

Ad secundum dicendum, quòd Joannes Baptista, de adventu Christi in carne non quæsivit quasi hoc ignoraret, cùm ipse hoc expressè confessus fuerit, dicens : « Ego vidi et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei, » ut habetur *Joan.*, I. Unde non dixit : Tu es qui venisti? sed : « Tu es qui venturus es? » quærens de futuro, non de præterito. Similiter non est credendum quòd ignoraverit eum ad passionem venturum; ipse enim dixerat : « Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi, » prænuntians ejus immolationem futuram. Et tamen hoc prophetæ alii etiam non ignoraverunt, sed ante prædixerunt, sicut præcipuè patet in *Isai.*, LIII. Potest ergo dici, sicut Gregorius dicit (Homil. VI. *in Evang.*), quòd inquisivit ignorans an ad infernum esset in propria persona descensurus; sciebat autem quòd virtus passionis ejus extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur, secundùm illud *Zach.*, IX : « Tu quoque in sanguine Testamenti tui emisisti vinctos de lacu in quo non est aqua. » Nec hoc tenebatur explicitè credere antequam esset impletum, quòd per seipsum deberet descendere. Vel potest dici, sicut Ambrosius dicit *super Luc.*, quòd non inquisivit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate. Vel potest dici, sicut Chrysostomus dicit, quòd non inquisivit, quia ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfieret suis discipulis : unde et Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

Ad tertium dicendum, quòd multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quæ prædixerunt. Nam *Job*, XIX, dicitur : « Scio quòd Redemptor meus vivit. » Sy-

billa etiam prænuntiavit quædam de Christo, ut Augustinus dicit (lib. XIII. *Contra Faustum*, cap. 15). Invenitur etiam in historiis Romanorum, quòd tempore Constantini Augusti et Irenæ matris ejus, inventum fuit quoddam sepulchrum, in quo jacebat homo, auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat : « Christus nascetur ex Virgine et ego Credo in eum. O sol, sub Irenæ et Constantini temporibus iterum me videbis. » Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundùm modos sibi placitos, et secundùm quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset, secundùm illud *Job*, XXXV : « Qui docet nos super jumenta terræ. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm explicitè credere Trinitatem sit de necessitate salutis.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd credere Trinitatem explicitè non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus, *ad Hebr.*, XI : « Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, et quia inquirentibus se remunerator est. » Sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicitè fidem de Trinitate habere.

2. Præterea, Dominus dicit, *Joan.*, XVII : « Pater, manifestavi nomen tuum hominibus; » quod exponens Augustinus (Tract. CVI. *in Joan.*), dicit : « Non id nomen tuum, quo vocaris Deus, sed id quo vocaris Pater meus. » Et postea subdit etiam : « In hoc quòd Deus fecit hunc mundum, Notus in omnibus gentibus; in hoc quòd non est cum diis falsis colendus, Notus in Judæa Deus; in hoc verò quòd Pater est hujus Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen ejus

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 4, tum in corp., tum ad 1; ac in exposit. lit. sive textûs; et IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et qu. 14, de verit., art. 11.

priùs occultum hominibus, nunc manifestavit eis. » Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quòd in divinitate esset paternitas et filiatio; non ergo Trinitas explicitè credebatur.

2. Præterea, illud tenemur explicitè credere in Deo, quod est beatitudinis objectum. Sed objectum beatitudinis est bonitas summa, quæ potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium explicitè credere Trinitatem.

Sed contra est, quòd in veteri Testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum : sicut statim in principio *Genes.* dicitur ad expressionem Trinitatis : « Faciamus hominem ad imaginem et ad similitudinem nostram. » Ergo à principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem.

(Conclusio. — Quemadmodum mysterium Incarnationis Christi ab antiquis creditum, ita quoque Trinitatis mysterium ab iisdem credi oportuit; post tempus verò divulgati Evangeli, omnes mysterium Trinitatis explicitè credere tenentur.)

Respondeo dicendum, quòd mysterium Incarnationis Christi explicitè credi non potest sine fide Trinitatis; quia in mysterio Incarnationis Christi hoc continetur, quòd Filius Dei carnem assumpserit, quòd per gratiam Spiritus sancti mundum renovaverit, et iterum, quòd de Spiritu sancto conceptus fuerit : et ideo eodem modo quo mysterium Incarnationis Christi ante Christum fuit explicitè creditum à majoribus, implicitè autem et quasi obumbratè à minoribus; ita etiam et mysterium Trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiæ divulgatæ, tenentur omnes ad explicitè credendum mysterium Trinitatis; et omnes qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis, secundùm illud *Matth.*, ult. : « Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illa duo explicitè credere de Deo, omni tempore et quoad omnes, necessarium fuit; non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes.

Ad secundum dicendum, quòd ante Christi adventum fides Trinitatis erat occultata in fide majorum; sed per Christum manifestata est mundo, et per Apostolos.

Ad tertium dicendum, quòd summa bonitas Dei, secundùm modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum; sed secundùm quod intelligitur in seipsa, prout videtur à beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum, ipsa missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

ARTICULUS IX.

Utrùm credere sit meritorium.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd credere non sit meritorium. Principium enim merendi est charitas, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 114, art. 4). Sed fides est præambula ad charitatem, sicut et natura. Ergo, sicut actus naturæ non est meritorius (quia naturalibus non meremur), ita nec actus fidei.

2. Præterea, *credere* medium est inter et *opinari* et *scire*, vel *considerare scita*. Sed consideratio scientiæ non est meritoria, similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

3. Præterea, ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium, quia non est ei jam liberum credere et non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundùm illud *Eccles.*, XIX : « Qui citò credit, levis est corde; » et sic non videtur esse meritorium. Ergo credere nullo modo est meritorium.

Sed contra est, quòd dicitur *ad Hebr.*, XI, quòd « sancti per fidem adepti sunt repromissiones; » quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum *credere* est meritorium.

(CONCLUSIO. — Cùm credere sit actus intellectûs assentientis divinæ veritati ex imperio voluntatis motæ per gratiam, patet nunc credendi actum meritorium esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (2), actus

(1) De his etiam III. part., qu. 7, art. 3, ad 2.

(2) Nempe 1, 2, qu. 114, art. 3, ubi libero arbitrio *meri-*

nostri sunt meritorii in quantum procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem *credere* est actus intellectûs assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam; et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum : unde actus fidei potest esse meritorius.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura comparatur ad charitatem, quæ est merendi principium, sicut materia ad formam; fides autem comparatur ad charitatem sicut dispositio præcedens ultimam formam. Manifestum est autem quòd subjectum vel materia non potest agere nisi virtute formæ, neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adveniat; sed postquam forma advenerit, tam subjectum quàm dispositio præcedens agit in virtute formæ, quæ est principale agendi principium, sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium; sed charitate superveniente actus fidei fit meritorius per charitatem, sicut et actus naturæ et naturalis liberi arbitrii.

Ad secundum dicendum, quòd in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, et consideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis : et ideo assensus scientiæ non est meritorius. Sed consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio; est enim in potestate hominis considerare vel non considerare : et ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, id est ad honorem Dei, vel utilitatem proximi. Sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio : et ideo quantum ad utrumque, actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum; est enim quiddam debile et infirmum, secundùm Philosophum in

tum de congruo tribuit secundùm se; *meritum* autem *de condigno*, prout procedit ex gratia Spiritûs sancti, per quam justificamur à peccato. Sed utrobique supponitur gratia movens vel adjuvans nos ad agendum aliquod bonum opus quo mereamur; ex eadem 1, 2, qu. 109, art. 2 ac deinceps.

I. *Posterior.* : unde non videtur procedere ex perfecta voluntate; et sic ex parte assensûs non multùm videtur habere rationem meriti (1), sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit, cùm habet sufficiens inductivum ad credendum : et ideo non tollitur ratio meriti.

ARTICULUS X.

Utrùm ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei minuat meritum fidei.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (Homil. XXVI. *in Evang.*), quòd « fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. » Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbens, totaliter excludit meritum fidei, videtur quòd qualiscumque ratio humana inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

2. Præterea, quidquid imminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti, quia « felicitas virtutis est præmium, » ut Philosophus dicit in I. *Ethic.* (cap. 14 vel 10). Sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei, quia de ratione fidei est quòd sit non apparentium, ut suprà dictum est. Quantò autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tantò minùs hoc est non apparens. Ergo ratio humana inductiva ad ea quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.

2. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei, sive sit persecutio cogentis ad recedendum à fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens. Ergo ratio coadjuvans fidem, imminuit meritum fidei.

(1) Ut cap. 27, græco-lat., text. 44, videre est, ubi ἀβέβαιον dicitur quasi firmâ certitudine carens.

Sed contra est, quod I. *Petr.*, III, dicitur : « Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est, spe. » Non autem ad hoc induceret Apostolus, si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit.

(Conclusio. — Rationes humanæ si ad divina afferantur, ut eis per fidem assentiamus, meritum omne tollunt aut diminuunt; si verò afferantur non ut credamus, sed ut magis et firmiùs quæ fidei sunt suscipiamus, meritum non diminuunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, actus fidei potest esse meritorius, in quantum subjacet voluntati, non solùm quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quæ sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo sicut præcedens, putà cùm aliquis aut tantùm haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur; et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam suprà dictum est (1), quòd passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter judicium rationis, non propter passionem; ita credere debet homo ea quæ sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cùm enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat, et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti. Sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut suprà dictum est. Et hoc significatur *Joan.*, IV, ubi Samaritani ad mulierem per quam ratio humana figuratur : « Jam non propter tuam loquelam credimus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur in casu illo quando homo non habet voluntatem credendi ea quæ sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem habet

(1) Æquivalenter quoad sensum, 1, 2, qu. 24, art. 3, ad 1, sed expressiùs quoad verba, qu. 77, art. 6, ad 2.

voluntatem credendi ea quæ sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid earum, putà ad hoc quòd est *Deum esse*, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum, quòd rationes quæ inducuntur ad auctoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt : et ideo non desinunt esse *non apparentia*. Sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur : unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei; sed rationes demonstrativæ inductæ ad ea quæ sunt fidei præambula, non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur, non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiamsi apparerent : et ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ repugnant fidei, sive in consideratione hominis, sive in exteriori persecutione, in tantum augent meritum fidei in quantum ostenditur voluntas magis prompta et firma in fide : et ideo etiam martyres majus fidei meritum habuerunt, non recedentes à fide propter persecutiones; et etiam sapientes majus habent meritum fidei non recedentes à fide propter rationes philosophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea quæ conveniunt fidei, non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum : et ideo non semper diminuunt meritum fidei.

QUÆSTIO III.

De exteriori actu fidei, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm confessio sit actus fidei. 2° Utrùm confessio fidei sit necessaria ad salutem.

ARTICULUS I.

Utrùm confessio sit actus fidei.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes. Sed confessio pertinet ad pœnitentiam, cujus ponitur pars. Ergo non est actus fidei.

2. Præterea, ad hoc quòd homo confiteatur fidem, retrahitur interdùm per timorem, vel etiam propter aliquam cofusionem : unde et Apostolus, *ad Ephes.*, ult., petit orari pro se, ut detur sibi « cum fiducia notum facere mysterium Evangelii. » Sed non recedere à bono propter confusionem vel timorem, pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias et timores. Ergo videtur quòd confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiæ.

3. Præterea, sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exteriùs, ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda; dicitur enim *Galat.*, V, quòd « fides per dilectionem operatur. » Sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

Sed contra est, quod II. *ad Thessal.*, I, super illud : « Et opus fidei in virtute, » dicit Glossa : « Id est, confessionem, quæ propriè est opus fidei. »

(Conclusio. — Sicut interior conceptus eorum quæ fidei sunt, est propriè fidei actus, ita eorumdem exterior confessio opus fidei est.)

Respondeo dicendum, quòd actus exteriores illius virtutis propriè sunt actus, ad cujus fines secundùm speciem referuntur, sicut jejunare secundùm suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem : et ideo est actus abstinentiæ. Confessio autem eorum quæ sunt fidei secundùm suam speciem ordinatur, sicut ad finem, ad id quod est fidei, secundùm illud II. *ad Cor.*, IV : « Habentes eumdem spiritum fidei, credimus, propter quod et loquimur; » exterior enim lo-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 3, et *ad Rom.*, X, lect. 2, col. 1.

cutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur: unde sicut conceptus interior eorum quæ sunt fidei, est propriè fidei actus, ita etiam et exterior confessio.

Ad primum ergo dicendum, quòd triplex est confessio, quæ in Scripturis laudatur (1). Una est confessio eorum quæ sunt fidei; et ista est proprius actus fidei, utpote relata ad fidei finem, sicut dictum est. Alia est confessio gratiarum actionis sive laudis; et ista est actus latriæ, ordinatur enim ad honorem Deo exteriùs exhibendum, quod est finis latriæ. Tertia est confessio peccatorum; et hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ, unde pertinet ad pœnitentiam.

Ad secundum dicendum, quòd removens prohibens non est causa per se, sed per accidens, ut patet per Philosophum in VIII. *Physic.* (text. 22). Unde fortitudo, quæ removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est propriè et per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

Ad tertium dicendum, quòd fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo; sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

ARTICULUS II.

Utrùm confessio fidei sit necessaria ad salutem.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem

(1) Prima nimirum *ad Rom.*, X, ubi dicitur vers. 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem;* indeque olim *confessores* per quamdam singularem denominationem dicti, qui pro fidei confessione torquebantur. Secunda, *Psalm.* XCIX, vers. 4 : *Introite portas ejus in confessione, atria ejus in hymnis.* Tertia, *Psalm.* XXXI, vers. 6 : *Dixi : Confitebor adversùm me injustitiam meam, etc.*

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 8, quæstiunc. 2, ad 3; et qu. 9, art. ...; et *ad Rom.*, X, lect. 2, col. 1, c. cap. 14, lect. 3, col. 2.

sufficere, per quod homo attingit finem virtutis. Sed finis proprius fidei est conjunctio humanæ mentis ad veritatem divinam, quod potest etiam esse sine exteriori confessione. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

2. Præterea, per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit. Sed hoc non est necessarium nisi illis qui habent alios in fide instruere. Ergo videtur quòd minores non teneantur ad fidei confessionem.

3. Præterea, illud quod potest vergere in scandalum et perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem; dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, X : « Sine offensione estote Judæis et Gentibus, et Ecclesiæ Dei. » Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur. Ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Rom.*, X : « Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. »

(Conclusio. — Fidei confessio non semper et ad semper de necessitate salutis est, sed pro loco et tempore; quando videlicet ejus omissio vel contra honorem Deo debitum, vel contra proximi utilitatem esset.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt necessaria ad salutem, cadunt sub præceptis divinæ legis. Confessio autem fidei cùm sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmativo. Unde eodem modo est de necessariis ad salutem, quo modo potest cadere sub præcepto affirmativo divinæ legis. Præcepta autem affirmativa, ut supra dictum est, non obligant ad *semper*, etsi semper obligent; obligant autem pro loco et tempore secundum alias circumstantias debitas, secundùm quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod sit actus virtutis. Sic ergo confiteri fidem non semper, neque in quolibet loco, est de necessitate salutis, sed in aliquo loco et tempore; quando scilicet per omissionem hujus confessionis, subtraheretur honor debitus Deo, aut etiam utilitas proximis impendenda : puta si aliquis interrogatus de fide, taceret, et ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alii per ejus taciturnitatem averterentur à fide; in hujusmodi enim casibus confessio est de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd finis fidei, sicut et aliarum virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui est amor Dei et proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc exposcit, non debet esse contentus homo ut per fidem suam ipsi veritati divinæ conjungatur; sed debet fidem exterius confiteri.

Ad secundum dicendum, quòd in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem; sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

Ad tertium dicendum, quòd si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publicè confiteri. Unde Dominus dicit *Matth.*, VII : « Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras mittetis ante porcos; ne conversi disrumpant vos. » Sed si utilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adsit, contempta perturbatione infidelium, debet homo publicè fidem confiteri (1). Unde *Matth.*, XV. dicitur, quod cum discipuli dixissent Domino, quòd Pharisæi audito ejus verbo, scandalizati sunt, Dominus respondit : « Sinite illos (*scilicet turbari*), cæci sunt, et duces cæcorum. »

QUÆSTIO IV.

De ipsa fidei virtute, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum de ipsa fidei virtute : et primò quidem de ipsa fide; secundò, de habentibus fidem; tertiò, de causa fidei; quartò, de effectibus ejus.

Circa primum quæruntur octo : 1° Quid sit fides. 2° In qua

(1) Propter honorem quidem Dei, secundùm illud *Matth.*, X, vers. 32 : *Qui me confitebitur coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo.* Propter utilitatem verò proximi, secundùm illud Augustini, lib. *De fide et symbolo*, cap. 1 :

vi animæ sit sicut in subjecto. 3° Utrùm forma ejus sit charitas. 4° Utrùm eadem numero sit fides formata et informis. 5° Utrùm fides sit virtus. 6° Utrùm sit una virtus. 7° De ordine ejus ad alias virtutes. 8° De comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICULUS I.

Utrùm hæc sit competens fidei diffinitio: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd sit incompetens fidei diffinitio, quam Apostolus ponit *ad Hebr.*, XI, dicens: « Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. » Nulla enim qualitas est substantia. Sed fides est qualitas, cum sit virtus Theologica, ut suprà dictum est (2). Ergo non est substantia.

2. Præterea, diversarum virtutum diversa sunt objecta. Sed res speranda est objectum spei. Non ergo debet poni in diffinitione fidei tanquam ejus objectum.

3. Præterea, fides magis perficitur per charitatem (3), quam per spem; quia charitas est forma fidei, ut infrà patebit. Magis ergo poni debuit in diffinitione fidei res diligenda, quam res speranda.

4. Præterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed *substantia* et *argumentum* sunt diversa genera non subalternatim posita. Ergo inconvenienter fides dicitur esse *substantia* et *argumentum*: inconvenienter ergo describitur fides.

Salvi fieri non possumus, nisi et nos ad salutem proximorum nitentes, etiam ore profiteamur fidem quam corde gestamus.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 56, art. 3; et *ad Rom.*, I, lect. 5, col. 3; et *ad Hebr.*, XI, lect. 1.

(2) Nempe 1, 2, qu. 62, art. 3, ubi virtutes theologicæ assignantur ac describuntur ex professo.

(3) Ut *ad Galat.*, V, vers. 6, insinuatur, ubi dicitur quidem *per charitatem operari*, sed æquè benè græcum ἐνεργουμένη reddi potest passivo sensu, id est, *per charitatem perficitur;* ut Ambrosii supposititius commentarius insinuat.

5. Præterea, per argumentum veritas manifestatur ejus ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens, cujus veritas est manifesta. Ergo videtur oppositum implicari in hoc quod dicitur, « argumentum non apparentium; » quia argumentum facit rem prius non apparentem postea apparere : ergo malè dicitur, « rerum non apparentium. » Inconvenienter ergo describitur fides.

In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

(CONCLUSIO. — Ista verba, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, à B. Paulo prolata, commodam fidei definitionem efficiunt; cujus cæteræ omnes quæcumque de fide dantur definitiones sunt explicationes.)

Respondeo dicendum, quòd licèt quidam dicant prædicta Apostoli verba non esse fidei diffinitionem, quia diffinitio indicat rei quidditatem et essentiam, ut habetur VII. *Metaph.*, tamen si quis rectè consideret, omnia ex quibus fides potest diffiniri, in prædicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma diffinitionis : sicut etiam apud Philosophos prætermissa syllogistica forma, syllogismorum principia tanguntur.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum habitus cognoscantur per actus, et actus per objecta, fides cum sit habitus quidam, debet diffiniri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum est; qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad objectum voluntatis, quod est *bonum* et *finis*, et ad objectum intellectus, quod est *verum*. Et quia fides, cum sit virtus Theologica, sicut supra dictum est, habet idem pro objecto et fine, necesse est quod objectum fidei et finis proportionabiliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra (1, 2, qu. 62, art. 3), quod veritas prima est objectum fidei, secundum quod ipsa est *non visa*, et ea quibus propter ipsam inhæretur : et secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis, secundum rationem rei non visæ, quod pertinet ad rationem rei speratæ, secundum illud Apostoli, *ad Rom.*, VIII : « Quod non videmus,

speramus; » veritatem enim videre, est ipsam habere. Non autem sperat aliquis id quod jam habet, sed spes est de hoc quod non habetur, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 67, art. 4). Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est objectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur : « Fides est substantia rerum sperandarum. » Substantia enim solet dici prima inchoatio cujuscumque; et maximè quando tota res sequens continetur virtute in primo principio : puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia sunt *substantia scientiæ*; quia scilicet primum, quod in nobis est de scientia, sunt hujusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse « substantia rerum sperandarum; » quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhæremus, ut patet per ea quæ suprà de felicitate dicta sunt.

Habitudo autem actus fidei ab objectum intellectus, secundum quod est objectum fidei, designatur in hoc quod dicitur « argumentum non apparentium, » et sumitur *argumentum* pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero : unde ipsa firma adhæsio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic *argumentum*. Uned alia littera habet (1), *convictio*, quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quæ non videt. Si quis ergo in formam diffinitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere quòd « fides est habitus mentis quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus; » per hoc enim fides ab omnibus aliis distinguitur, quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur *argumentum*, distinguitur fides ab opinione, suspicione et dubitatione, per

(1) Juxta græcum ἔλεγχος, quod significat *convictionem*; sicut et Augustinus legit, lib. II. *De peccatorum meritis et remissione* (seu *De Baptismo parvulorum*), cap. 31, et Tract. LXXIX in *Joan.*, ubi non *sperandorum* seu *sperantium substantiam* vocat; ut et Beda in *Epist. ad Hebr.* ex illo refert.

quæ non est prima adhæsio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur, « non aparentium, » distinguitur fides à scientia et intellectu, per quæ aliquid fit apparens. Per hoc autem, quod dicitur, « substantia sperandarum rerum, » distinguitur virtus fidei à fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam. Omnes autem aliæ diffinitiones quæcumque de fide dantur, explicationes sunt ejus quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Augustinus : « Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur; » et quod dicit Damascenus, quod « fides est non inquisitivus consensus; » et alii dicunt quod « fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, et infra scientiam, » idem est ei quod Apostolus dicit « argumentum non apparentium. » Quod verò Dionysius dicit VII, cap. *De div. Nom.*, quod « fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, et in ipsis veritatem ostendens, » idem est ei quod dicitur, « substantia rerum sperandarum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd *substantia* non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum, sed secundum quod in quolibet genere invenitur quædam similitudo substantiæ, prout scilicet primum in quolibet genere continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

Ad secundum dicendum, quòd cum fides portineat ad intellectum secundum quod imperatur à voluntate, oportet quod ordinetur sicut ad finem ad objecta illarum virtutum quibus perficitur voluntas, inter quas est spes, ut infrà patebit : et ideo in diffinitione fidei ponitur objectum spei.

Ad tertium dicendum, quòd dilectio potest esse et visorum et non visorum, præsentium et absentium : et ideo res diligenda non ita propriè adaptatur fidei sicut res speranda, cum spes semper sit absentium et non visorum (1).

Ad quartum dicendum, quòd *substantia* et *argumentum*, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei, neque diversos actus, sed diversas habi-

(1) *Quod enim videt quis quid sperat?* (*Ad Rom.*, VIII, vers. 4).

tudines unius actus ad diversa objecta, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod argumentum quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apaprentem; sed argumentum quod sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse apparentem; et tale *argumentum* ponitur in diffinitione fidei.

ARTICULUS II.

Utrum fides sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd fides non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in lib. *De prædestinatione Sanctorum,* quòd « fides in credentium voluntate consistit (1). » Sed voluntas est alia potentia ab intellectu. Ergo fides non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente : tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate : ergo et fides. Non ergo est in intellectu.

3. Præterea, intellectus est vel speculativus, vel practicus. Sed fides non est in intellectu speculativo; cum nihil dicat de evitabili et faciendo (2), ut dicitur in III, *De anima* (text. 46) : non est ergo principium operationis; fides autem est, quæ « per dilectionem operatur, » ut dicitur *ad Gal.*, V. Similiter etiam nec in intellectu practico, cujus objectum est verum contingens factibile, vel agibile; objectum enim fidei est *verum æternum*, ut ex supra dictis patet. Non ergo fides est in intellectu sicut in subjecto.

Sed contra est, quod fidei succedit visio patriæ, secundum illud I. *ad Cor.*, XIII : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. » Sed visio est in intellectu. Ergo et fides.

(Conclusio. — Cum credere sit actus intellectus, necesse

(1) Ut ex cap. 5 colligi potest, ubi ait *ad ipsam fidem, quæ in voluntate est, pertinere quòd in electis præparatur voluntas à Domino.*

(2) Vel expressiùs, de fugiendo et prosequendo, ex græco φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ, sicut nec de operabili (πρακτοῦ).

est ut fides, quæ propriè hujus actus principium est, sit in intellectu tanquam in subjecto.)

Respondeo dicendum, quòd cum fides sit quædam virtus, oportet quod actus ejus sit perfectus. Ad perfectionem autem actus qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum : non enim benè potest secari, nisi et secans habeat artem, et serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ quæ se habent ad opposita, est habitus, ut supra dictum est (1). Et ideo oportet, quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistenti in utraque potentiarum. Dictum autem est supra, quod credere est actus intellectus, secundum quod movetur à voluntate ad assentiendum. Procedit autem hujusmodi actus à voluntate et ab intellectu, quorum utrumque natum est per habitum perfici, secundum prædicta : et ideo oportet, quod sam in voluntate sit aliquis habitus quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus; sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiæ in ratione, et habitus temperantiæ in concupiscibili. Credere autem immediatè est actus intellectus, quia objectum hujus actus est *verum*, quod propriè pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est, quod fides, quæ est proprium principium hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus *fidem* accipit pro actu fidei (2), qui dicitur consistere in credentium voluntate in quantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

Ad secundum dicendum, quòd non solùm oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum

(1) Æquivalenter 1, 2, qu. 49, art. 4, ad 1, ad 2 et ad 3, non sicut priùs art. 3, ad 4, cùm tria tantùm ibi argumenta sint, alio sensu.

(2) Ut ex adjunctis patet, ubi postquam præmisit neminem a seipso habere fidem, subdit : *Non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanæ, sed in electis præparatur voluntas à Domino.* Quod ex *Proverb.*, VIII, juxta 70 desumptum est.

esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis, sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositum ad sequendum imperium rationis : et ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

Ad tertium dicendum, quod fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto, ut manifestè patet ex fidei objecto; sed quia veritas prima, quæ est fidei objectum, est finis omnium desideriorum, et actionum nostrarum, ut patet per Augustinum in I. *De Trin.* (cap. 55), inde est, quod per dilectionem operatur; sicut etiam « intellectus speculativus extensione fit practicus, » ut dicitur in III, *De anima.*

ARTICULUS III.

Utrùm charitas sit forma fidei.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit forma fidei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo quæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides et charitas dividuntur ex opposito, I. *ad Cor.*, XIII, sicut diversæ species virtutis. Ergo charitas non potest esse forma fidei.

2. Præterea, forma et id cujus est forma, sunt in eodem, quia ex his fit unum simpliciter. Sed fides est in intellectu, charitas autem in voluntate. Ergo charitas non est forma fidei.

3. Præterea, forma est principium rei. Sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia, quam charitas, secundum illud *ad Rom.*, I : « Ad obediendum fidei (2) in omnibus Gentibus. » Ergo obedientia magis est forma fidei, quam charitas.

(1) De his etiam infrà, qu. 23, art. 8; ut et III, *Sent.* dist. 22, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1; et dist. 27, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3; et qu. 14, de verit., art. 3; et qu. 2, de virtut. art. 3.

(2) Vel *ad obedientiam fidei*, ex græco ὑπακοὴν πίστεως, id est, *ut faciamus omnes homines fidei obedire*, sicut explicat ibi S. Thomas.

Sed contra est, quòd unumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio charitatis est fidei forma.

(CONCLUSIO. — Charitas est forma fidei quatenus per illam actus fidei formatur ac perficitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex superioribus patet, actus voluntarii speciem recipiunt à fine, qui est voluntatis objectum. Id autem à quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cujuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis, ad quem ordinatur; tum quia ex ipso recipit formam, tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini. Manifestum est autem ex prædictis (art. 4, et qu. 2, art. 1), quod actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est *bonum*, sicut ad finem; hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis : et ideo charitas dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fide perficitur et formatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas dicitur esse forma fidei in quantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum à diversis habitibus informari, et secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut suprà dictum est, cum de actibus hominis in communi ageretur (1, 2, qu. 18, art. 7, qu. 56, art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de forma intrinseca; sic autem charitas non est forma fidei, sed prout informat actum ejus, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd etiam ipsa obedientia, et similiter spes et quæcumque alia virtus, posset præcedere actum fidei rationabiliter formatum à charitate, sicut infrà patebit : et ideo ipsa charitas ponitur forma fidei.

ARTICULUS IV.

Utrùm fides informis possit fieri formata, vel è converso.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd fides informis non fiat formata, nec è converso. Quia ut dicitur I. *ad Cor.*, XIII : « Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. » Sed fides informis imperfecta est respectu formatæ. Ergo adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

2. Præterea, illud quod est mortuum, non fit vivum. Sed fides informis est mortua, secundum illud *Jacob*, II : « Fides sine operibus mortua est. » Ergo fides informis non potest fieri formata.

3. Præterea, gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli, quam infideli. Sed adveniens homini infideli, causat in eo habitum fidei. Ergo etiam adveniens fideli, qui habebat prius habitum fidei informis, causat in eo alium habitum fidei.

4. Præterea, sicut Boetius dicit : « Accidentia alterari non possunt. » Sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata, et quandoque informis.

Sed contra est, quod *Jacob.*, II, super illud : « Fides sine operibus mortua est, » dicit Glossa interlinearis, « quibus reviviscit. » Ergo fides, quæ erat prius mortua et informis, fit formata et vivens.

(Conclusio. — Fides informis et fides formata, unus et idem habitus est, his diversis nominibus appellata ab ipsa charitate, quæ est illius forma.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quòd alius est habitus fidei formatæ et informis; sed adveniente fide formata tollitur fides informis : et similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter, succedit alius habitus fidei informis, à Deo infusus.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 3, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3; et qu. 14, de verit., art. 7; et *ad Rom.*, I, lect. 6, col. 3.

Sed hoc non videtur esse conveniens, quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat; neque etiam, quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale. Et ideo alii dixerunt, quod sunt quidem diversi habitus fidei formatæ et informis, sed tamen adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis; sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens, quod habitus fidei informis in habente fidem formatam, remaneat otiosus. Et ideo aliter dicendum, quod idem est habitus fidei formatæ et informis. Cujus ratio est, quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem, ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatæ et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, id est secundum charitatem; non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Apostoli est intelligendum quando imperfectio est de ratione imperfecti. Tunc enim oportet quod adveniente perfecto, imperfectum excludatur, sicut adveniente aperta visione excluditur fides, de cujus ratione est ut sit *non apparentium*. Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum : sicut pueritia non est de ratione hominis, et ideo numero qui erat puer, fit vir. Informitas autem fidei non est de ratione imperfectæ fidei, sed per accidens se habet ad ipsam, ut dictum est. Unde ipsam et fides informis fit formata.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod facit vitam animalis, est de ratione ipsius; quia est forma essentialis, ejus scilicet anima : et ideo mortuum fieri vivum non potest, sed aliud specie est, quod est mortuum, et quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam, non est de essentia fidei : et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu

fides durat. Dictum est enim suprà, quod Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aeris (1). Unde gratia non minus facit adveniens fideli, quam adveniens infideli, quia in utroque operatur fidem; in uno quidem confirmando et perficiendo, in alio de novo creando. Vel potest dici, quòd hoc est per accidens, scilicet propter dispositionem subjecti, quòd gratia non causat fidem in eo qui habet, sicut è contrario secundum peccatum mortale ergò præcedens.

Ad quartum dicendum, quòd per hoc quod fides formata sit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subjectum fidei quod est anima, quòd quandoque quidem habet fidem sine charitate, quandoque autem cum charitate.

ARTICULUS V.

Utrùm fides sit virtus.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum; « virtus est quæ bonum facit habentem, » ut dicit Philosophus in II. *Ethic.* Sed fides ordinatur ad verum. Ergo fides non est virtus.

2. Præterea, perfectior est virtus infusa, quam acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophum in VI. *Ethic.* (cap. 3). Ergo multò minus potest poni virtus infusa.

3. Præterea, fides formata et informis sunt ejusdem speciei, ut dictum est. Sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus. Ergo nec fides formata est virtus.

4. Præterea, gratiæ gratis datæ, et fructus, distinguuntur

(1) Ut videre est partim 1, 2, qu. 109, art. 9, non explicitè tamen; partim à simili et per analogiam, I. part., qu. 104, art. 1, ubi ad conservationem rerum naturalem ex Augustino id refertur.

(2) De his etiam 1, 2, qu. 55, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1; et qu. 3, art. 1, quæstiunc. 2, et qu. 14, de verit., arrt. 3 et 6.

à virtutibus. Sed fides enumeratur inter gratias gratis datas I. *ad Cor.*, II, et similiter inter fructus, *ad Gal.*, V. Ergo fides non est virtus.

Sed contra est, quòd homo per virtutes justificatur. Nam « justitia est tota virtus, » ut dicitur in V. *Ethic.* Sed per fidem homo justificatur, secundum illud *ad Rom.*, V : « Justificati ergo ex fide, pacem habemus, etc. » Ergo fides est virtus.

(Conclusio. — Cùm fides formata sit principium actus perfecti, virtus necessario est, non autem fides informis.)

Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis patet (1), virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus : unde *quicumque* habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cùm enim credere sit actus intellectus assentientis vero, ex imperio voluntatis, ad hoc quòd iste actus sit perfectus, duo requiruntur : quorum unum est, ut infallibiliter intellectus *tendat* in suum bonum quod est verum; aliud autem est, ut *infallibiliter* voluntas ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero : et utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est, quod intellectus semper feratur in verum; quia fidei non potest subesse falsum, ut suprà habitum est. Ex charitate autem quæ format fidem habet anima quòd infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus. Fides autem informis non est virtus, quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiamsi temperantia esset in concupiscibili et prudentia non esset in rationali, temperantia non esset virtus, ut suprà dictum est; quia ad actum temperantiæ requiritur actus rationis et actus concupiscibilis, sicut ad actum fidei requiritur actus voluntatis et actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsum verum est bonum

(1) Putà 1, 2, qu. 55, art. 3, et expressiùs 4, conformiter ad illud quod jam suprà indicatum est ex *Ethic.*, II, cap. 5, græco-lat., vel 6 in antiquis, *virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.*

intellectus, cùm sit ejus perfectio : et ideo in quantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam; sed ulterius in quantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum secundum quod est voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum, quòd fides de qua Philosophus loquitur, innititur rationi humanæ non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum : et ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur, innititur veritati divinæ, quæ est infallibilis; et ita non potest ei subesse falsum : et ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum, quòd fides formata et informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes; differunt autem sicut perfectum et imperfectum eadem specie Unde fides informis, cùm sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis; nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur VII. *Physic.* (text. 17 et 18).

Ad quartum dicendum, quòd quidam ponunt, quòd fides quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis. Sed hoc non convenienter dicitur, quia gratiæ gratis datæ quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ : unde Apostolus ibi dicit, « divisiones gratiarum sunt; » et item, « alii datur hoc, alii datur illud. » Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiæ; quia informitas non est de substantia ejus, secundum quod est donum gratuitum. Unde dicendum est, quòd sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia, sicut pro *constantia fidei*, ut dicit Glossa, vel pro *sermone fidei*. Fides autem ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis. Unde *ad Galat.*, V, ubi enumerantur fructus, exponitur fides de *invisibilibus certitudo*.

ARTICULUS VI.

Utrùm fides sit unu virtus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit una fides. Sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur *ad Ephes.*, V, ita etiam sapientia et scientia inter dona Dei computantur, ut patet *Isa.*, XI. Sed sapientia et scientia differunt per hoc quòd sapientia est de æternis, scientia verò de temporalibus, ut patet per Augustinum XIII, *De Trinit.* (cap. 19). Cùm ergo fides sit de æternis, et de quibusdam temporalibus, videtur quòd non sit una fides, sed distinguatur in partes.

2. Præterea, confessio est actus fidei, ut suprà dictum est. Sed non est una et eadem confessio fidei apud omnes; nam quod nos confitemur factum, antiqui Patres confitebantur futurum, ut patet *Isa.*, VII : « Ecce virgo concipiet. » Ergo non est una fides.

3. Præterea, fides est communis omnibus fidelibus Christi. Sed unum accidens non potest esse in diversis subjectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Ephes.*, IV : « Unus Dominus, una fides. »

(Conclusio. — Cùm objectum fidei sit prima veritas, fides necessario una virtus est, quæ nihilominus numero diversa est, in diversis hominibus.)

Respondeo dicendum, quòd fides si sumatur pro habitu, dupliciter potest considerari : uno modo, ex parte objecti, et sic est una fides, objectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcumque sub fide continentur; alio modo, ex parte subjecti, et sic fides diversificatur, secundum quod est diversorum. Manifestum est autem, quod fides sicut et quilibet alius habitus ex formali ratione objecti habet speciem, sed ex subjecto individuatur : et ideo si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 6, quæstiunc. 2; ut et IV, *Sentent.*, dist. 1, qu. 2, art 2, quæstiunc. 5; et qu. 17, de verit., art. 12; et *ad Rom.*, V, lect. 5, col. 2; et II. *ad Cor.*, IV, lect. 1, prope finem.

specie, et differens numero in diversis. Si verò sumatur pro eo quod creditur, sic etiam est una fides, quia idem est quod ab hominibus creditur; etsi sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad primum ergo dicendum, quòd temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 1). Et ideo fides una est de temporalibus et æternis. Secus autem est de sapientia et scientia, quæ considerant temporalia et æterna secundum proprias rationes utrorumque.

Ad secundum dicendum, quod illa differentia *præteriti* et *futuri* non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam, ut etiam suprà habitum est (1, 2, qu. 103, art. 4, et qu. 101, art. 1, ad 2).

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

ARTICULUS VII.

Utrùm fides sit prima inter virtutes.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd fides non sit prima inter virtutes. Dicitur enim *Luc.*, XI, in Glossa super illud : « Dico vobis amicis meis, » quod fortitudo est fidei fundamentum. Sed fundamentum est prius eo cujus est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

2. Præterea, quædam Glossa (Cassiodori) dicit super illud *Spera*, etc., in *Psalm.* « Noli æmulari, » quòd « spes introducit ad fidem. » Spes autem est virtus quædam, ut infrà dicetur (qu. 17). Ergo fides non est prima virtutum.

3. Præterea, supra dictum est (2), quod intellectus credentis

(1) De his etiam 1, 2, qu. 6, art. 6; et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 5; et qu. 14, de verit., art. 2, tum in corp., tum ad 1 et ad 2, ac art. 3, ad 4.

(2) Tum in hac ipsa quæst., art. 2, tum etiam jam suprà, qu. 2, art. 1.

inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei ex obedientia ad Deum. Sed obedientia est etiam quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

4. Præterea, fides informis non est fundamentum, sed fides formata, sicut in Glossa dicitur I. *ad Cor.*, XIII. Formatur autem fides per charitatem, ut suprà dictum est. Ergo fides à charitate habet quòd fit fundamentum. Charitas ergo est majus fundamentum quam fides; nam fundamentum est prima pars ædificii : et ita videtur quòd sit prior fide.

5. Præterea, secundùm ordinem actuum intelligitur ordo habituum. Sed in actu fidei actus voluntatis quem perficit charitas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa quæ præcedit effectum. Ergo charitas præcedit fidem : non ergo fides est prima virtutum.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Hebr.*, XI, quòd « fides est substantia sperandarum rerum. » Sed substantia habet rationem primi. Ergo fides est prima inter virtutes.

(CONCLUSIO. — Quanquam nonnullæ virtutes, ut fortitudo et humilitas, per accidens ipsam fidem præcedere dicantur, tanquam dispositiones ad illam, ipsa tamen fides prima virtutum omnium simpliciter est.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest esse prius altero dupliciter : uno modo per se; alio modo per accidens. Per se quidem inter omnes virtutes prima est fides; cùm enim in agibilibus finis sit principium, ut suprà dictum est, necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores cæteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet quòd prius sit in intellectu quàm in voluntate; quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cùm ultimus finis sit quidem in voluntate per spem et charitatem, in intellectu autem per fidem, necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundum quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes et charitas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior; removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philosophum in VIII, *Physic.* (text. 32), et secundum hoc aliquæ virtutes

possunt dici per accidens priores fide, in quantum removent impedimenta credendi : sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem; humilitas autem superbiam, per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide, ut patet per Augustinum in lib. *Contra Julianum*.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibilis; quia impossibile non cadit sub spe, ut ex suprà dictis patet (1). Sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhæreat; et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

Ad tertium dicendum, quòd obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata : et sic non est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute; quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis divinæ, ut suprà dictum est; et hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quòd importat inclinationem quamdam ad implendum mandata secundum quod habent rationem debiti : et sic obedientia est specialis virtus, et pars justitiæ; reddit enim superiori debitum, obediendo sibi. Et hoc modo obedientia sequitur fidem, per quam manifestatur homini quòd Deus sit superior cui debeat obedire.

Ad quartum dicendum, quòd ad rationem fundamenti, non solum requiritur quòd sit primum, sed etiam quòd sit aliis partibus ædificii connexum; non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes ædificii cohærerent. Connexio autem spiritualis ædificii est per charitatem, secundum illud *Col.*, III : « Super omnia charitatem habete quæ est vinculum perfectionis (2) : »

(1) Nempe 1, 2, qu. 40, art. 1, in quo conditiones ad spem necessariæ recensentur, et hæc ponitur quarta, ut quod speratur, sit possibile adipisci.

(2) Sive *ad Ephes.*, IV, vers. 16, ex quo *totum corpus*

et ideo fides sine charitate fundamentum esse non potest; nec tamen oportet quod charitas sit prior fide.

Ad quintum dicendum, quod actus voluntatis præexigitur ad fidem, non tamen actus voluntatis charitate informatus; sed talis actus præsupponit fidem, quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm fides certior sit scientia et aliis virtutibus intellectualibus.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd fides non sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini : unde videtur illud esse certius quod minùs potest habere de dubitatione; sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus et scientia, et etiam sapientia, non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdum potest pati motum dubitationis, et dubitare de his quæ sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, visio est certior auditu. Sed « fides est ex auditu, » ut dicitur *ad Rom.*, X; in intellectu autem, et scientia et sapientia includitur quædam intellectualis visio. Ergo certior est scientia, vel intellectus, quàm fides.

2. Præterea, quantò aliquid est perfectius in his quæ ad intellectum pertinent, tantò est certius. Sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud *Isa.*, VII : « Nisi crediderit is, non intelligetis; » secundum aliam litteram. Et Augustinus dicit etiam de scientia, XIV. *De Trin.* (cap. 11), quod « per scientiam roboratur *compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, augmentum facit in ædificationem sui in charitate.*

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154, conc. 1 et 3, in fin.; et qu. 10, de verit., art. 12, ad 15; et in *Joan.*, IV, lect. 5, in fin.

fides. » Ergo videtur quòd certior sit scientia, vel intellectus, quàm fides.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Thess.*, II : « Quum accepissetis à nobis verbum auditus, » scilicet per fidem, « accepistis id non ut verbum hominum; sed sicut verè est, verbum Dei. » Sed nihil certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

(CONCLUSIO. — Quamquam sapientia, scientia, et intellectus respectu nostri certiores sint ipsa fide, secundum se tamen, cùm fides primæ innitatur veritati, ea est omnium virtutum intellectualium certissima.)

Respondeo dicendum, quod sicut suprà (1) dictum est, virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia et ars, quibus præfertur fides in certitudine ratione suæ materiæ; quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere. Tres autem reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia, et intellectus sunt de necessariis, ut supra dictum est. Sed sciendum est, quòd *sapientia*, et *scientia*, et *intellectus*, dupliciter dicuntur : uno modo, secundum quòd ponuntur virtutes intellectuales à Philosopho in VI. *Ethic.* alio modo, secundum quòd ponuntur dona Spiritus sancti. Primo modo dicendum est, quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo ex causa certitudinis; et sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam : et hoc modo fides est certior tribus prædictis; quia fides innititur veritati divinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti : et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis, ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque judicatur, simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem quæ ex parte subjecti est, judicatur secundum quid; inde est quòd fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. Similiter

(1) Nempe 1, 2, qu. 57, art. 4, ad 2, ubi proinde duæ illæ virtutes in opinativa parte animæ consistere dicuntur.

autem, si accipiantur tria prædicta secundum quòd sunt dona præsentis vitæ; comparantur ad fidem, sicut ad principium quod præsupponunt: unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa dubitatio non est ex parte causæ fidei, sed quoad nos, in quantum non plenè assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei.

Ad secundum dicendum, quòd cæteris paribus, visio est certior auditu (1); sed si ille à quo auditur, multum excedit visum videntis, sic certior est auditus quam visus. Sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientissimo, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo quod audit à Deo, qui falli non potest, quàm de eo quòd videt propria ratione, quæ falli potest.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio intellectus et scientiæ excedit cognitionem fidei quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhæsionem; quia tota *certitudo* intellectus, vel scientiæ, secundum quod sunt dona, procedit à certitudine fidei: sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia, et sapientia, et intellectus sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit à certitudine, et à verbo Dei cui innitur fides.

QUÆSTIO V.

De habentibus fidem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de habentibus fidem.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. 2° Utrùm dæ-

(1) Hinc μάλιςα αἰστεσις, id est *maximè sensus* dicitur sensus visûs, lib. III. *De animâ*, text. 162, seu cap. 3, prope

mones habeant fidem. 3° Utrùm hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis. 4° Utrùm fidem habentium unus alio habeat majorem fidem.

ARTICULUS I.

Utrùm angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de sancto Victore in suis sententiis, quod « quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum et quæ in Deo sunt videre non valet. » Sed Angelus in statu suæ primæ conditionis ante confirmationem, vel lapsum, habuit oculum contemplationis apertum; videbat enim res in verbo, ut Augustinus dicit in II. *Super Gen. ad litteram.* Et similiter primus homo in statu innocentiæ videtur habuisse oculum contemplationis apertum, dicit enim Hugo de sancto Victore in suis sententiis, quod « novit homo in primo statu Creatorem suum non ea cognitione quæ foris auditu solo percipitur, sed ea quæ intus per inspirationem ministratur; non ea qua Deus modo à credentibus absens fide quæritur, sed ea qua per præsentiam contemplationis manifestiùs cernebatur. » Ergo homo, vel angelus, in statu primæ conditionis fidem non habuit.

2. Præterea, cognitio fidei est ænigmatica et obscura, secundum illud I. *ad Cor.*, XIII : « Nunc videmus per speculum in ænigmate. » Sed in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas, neque in homine, neque in angelo; quia tenebrositas est pœna peccati. Ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit, neque in homine, neque in angelo.

3. Præterea, Apostolus dicit *ad Rom.*, X, quòd « fides est ex auditu, auditus autem per verbum Dei. » Sed hoc locum

finem; ac præ cæteris amabilis maximè, lib. I. *Metaphys.*, cap. 1, quamvis alia quoque causa ibi redditur, quia plures utique rerum differentias manifestat.

(1) De his etiam suprà, qu. 2, art. 7; ut et III. part., qu. 1, art. 3, ad 5.

non habuit in primo statu angelicæ conditionis, aut humanæ; non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine, neque in angelo.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere. » Sed angelus et homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

(Conclusio. — Cùm angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum eam beatitudinem non habuerint qua Deus per essentiam videtur, necessarium fuit, quum in Dei gratia essent, illos fidem habuisse.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt, quòd in angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem quæ tunc erat de rebus divinis. Sed cum sit « argumentum non apparentium, » secundum Apostolum, et per fidem credantur ea quæ non videntur, ut Augustinus dicit (ubi supra), illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur *apparens*, vel *visum*, id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est veritas prima, cujus visio beatos facit, et fidei succedit. Cum ergo angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non habuerint illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur, manifestum est quòd non habuit sic manifestam cognitionem, quòd excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuerit fidem, hoc esse non potuit, nisi quia penitus ei erat ignotum id de quo est fides. Etsi homo et angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, fortè posset teneri, quod fides non fuerit in angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo, non solum hominis, sed etiam angeli. Sed quia in primo jam diximus, quòd homo et angelus creati sunt cum dono gratiæ, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam, fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis; quæ quidem inchoatur in voluntate per spem et charitatem, sed in intellectu per fidem, ut suprà dictum est (qu. 4, art. 7). Et ideo necesse est dicere, quod angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum. Sed tamen

considerandum est, quod in objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens, et aliquid materiale, scilicet id cui assentimus inhærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhærendo primæ veritati. Sed quantum ad ea quæ materialiter credenda proponuntur quædam sunt credita ab uno, quæ sunt manifestè scita ab alio, etiam in statu præsenti, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 8, et qu. 2, art. 4, ad 2). Et secundum hoc, etiam potest dici quod angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, quædam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quæ nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis dicta Hugonis de sancto Victore magistralia sint, et robur auctoritatis habeant; tamen potest dici, quòd contemplatio quæ tollit necessitatem fidei, est contemplatio patriæ, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum; sed eorum contemplatio erat altior quàm nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifestè cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis, quam non possumus. Unde non inerat eis fides qua ita quæreretur Deus absens, sicut à nobis quæritur. Erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ, quàm sit nobis; licet nec eis esset ita præsens sicut est beatis per lumen gloriæ.

Ad secundum dicendum, quòd in statu primæ conditionis hominis, vel angeli, non erat obscuritas culpæ vel pœnæ, inerat tamen intellectui hominis et Angeli quædam obscuritas naturalis, secundum quod omnia creatura *tenebra* est comparata immensitati divini luminis; et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum, quòd in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed à Deo interiùs inspirante : sicut et Prophetæ audiebant, secundum illud *Psalm.* LXXXIV : « Audiam quid loquatur in me Dominus Deus. »

ARTICULUS II.

Utrùm in dæmonibus sit fides.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in dæmonibus non sit fides: Dicit enim Augustinus in lib. *De prædestinatione sanctorum* (cap. 5), quòd « fides consistit in credentium voluntate. » Hæc autem voluntas bona est, qua quis vult credere Deo. Cùm ergo in dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in primo dictum est (2), videtur quod in dæmonibus non sit fides.

2. Præterea, fides est quoddam donum divinæ gratiæ, secundum illud *Eph.*, II : « Gratia estis salvati per fidem, donum enim Dei est. » Sed dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Glossa super illud *Oseæ*, III : « ipsi respiciunt ad deos alienos, et diligunt vinacia uvarum. » Ergo fides in dæmonibus post peccatum non remansit.

3. Præterea, infidelitas videtur esse gravius inter peccata, ut patet per Augustinum (*Tract.*, LXXX, in *Joan.*), super illud *Joan.*, V : « Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo. » Sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in dæmonibus, aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato dæmonum : quod videtur esse inconveniens. Non ergo est fides in dæmonibus.

Sed contra est, quod dicitur *Jacob.*, II : « Dæmones credunt et contremiscunt. »

(Conclusio. — Quanquam in dæmonibus ea fides non sit, qua ex imperio voluntatis in bonum tendentis intellectus ad assentiendum movetur, est tamen in illis coacta quædam fides, quâ ex naturali sua perspicacitate et signorum evidentia, doctrinam Ecclesiæ à Deo profectam esse credere coguntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 5, art. 4), intellectus credentis assentit rei creditæ, non quia

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 3, art. 3, qu. 1; et qu. 14, de verit., art. 9, ad 3.

(2) Seu I. part., qu. 64, art. 2.

ipsam videat vel secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed quia convincitur per auctoritatem divinam assentire his quæ non videt, et propter imperium voluntatis moventis intellectum. Quòd autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus: uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum, et sic credere est actus laudabilis; alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quæ dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei, sicut si aliquis Propheta pronuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifestè hoc dici à Deo, qui non mentitur, licèt illud futurum quod prædicitur in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur. Dicendum est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum; et secundum hoc non est in dæmonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ à Deo esse, quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet, non videant, putà « Deum esse trinum et unum, » vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia : et ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

Ad secundum dicendum, quòd fides quæ est donum gratiæ inclinat hominem ad credendum, secundum aliquem affectum boni, etiamsi sit informis. Unde fides quæ est in dæmonibus non est donum gratiæ, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum dæmonibus displicet quòd signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur : et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

ARTICULUS III.

Utrùm qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd hæreticus qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior quàm intellectus Catholici. Sed intellectus Catholici indiget adjuvari ad credendum quemcumque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur quòd nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

2. Præterea, sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia (putà Geometria) continentur multæ conclusiones. Sed homo aliquis potest habere scientiam Geometriæ circa quasdam Greometricas conclusiones, aliis ignoratis. Ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

3. Præterea, sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis. Sed homo potest esse obediens circa quædam mandata, et non circa alia. Ergo potest habere fidem circa quosdam articulos et non circa alios.

Sed contra, sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei. Sed charitas non remanet in homine post unum peccatum mortale. Ergo neque fides postquam discredit unum articulum fidei.

(Conclusio. — Impossibile est etiam fidem informem in eo manere qui unum articulum fidei non credit, licet reliquos omnes veros esse confiteatur.)

Respondeo dicendum, quod in hæretico discredente unum articulum fidei, non manet fides neque formata neque informis; cujus ratio est quia species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata species habitus remanere

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 2; et qu. 14, de verit., art. 10, ad 10; et *Quodlib.*, VI, qu. 4, art. 1.

non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris, et doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhæret, sicut infallibili et divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quæ sunt fidei alio modo tenet, quàm per fidem : sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est quod non habet ejus scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem, quòd ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam infallibili regulæ, omnibus assentit quæ Ecclesia docet; alioquin si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, et quæ non vult, non tenet, non jam inhæret Ecclesiæ doctrinæ, sicut infallibili regulæ, sed propriæ voluntati. Et sic manifestum est, quod hæreticus qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ. Si enim non pertinaciter, jam non est hæreticus, sed solum errans. Unde manifestum est, quod talis hæreticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quamdam secundum propriam voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd alios articulos fidei, de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei; sed tenet ea quæ sunt fidei propria voluntate et judicio.

Ad secundum dicendum, quòd in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur, quorum unum potest cognosci sine alio : et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam, propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiæ intelligendis sanè : et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum, quòd diversa præcepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima; et sic unum sine alio servari potest; vel ad unum motivum primum; quòd est perfectè obedire Deo, à quo decidit quicumque unum præceptum

transgreditur, secundum illud *Jac.*, II : « Qui offendit in uno, factus est omnium reus. »

ARTICULUS IV.

Utrùm fides possit esse major in uno, quàm in alio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd fides non possit esse major in uno, quàm in alio. Quantitas enim habitus attenditur secundum objecta. Sed quicumque habet fidem credit omnia quæ sunt fidei; quia qui deficit ab uno totaliter amittit fidem, ut suprà dictum est. Ergo videtur, quod fides non possit esse major in uno quàm in alio.

2. Præterea, ea quæ sunt in summo, non recipiunt *magis* neque *minus*. Sed ratio fidei est in summo; requiritur enim ad fidem quod homo inhæreat primæ veritati super omnia. Ergo fides non recipit *magis* et *minus*.

3. Præterea, ita se habet fides in cognitione gratuita sicut intellectus principiorum in cognitione naturali; eo quod Articuli fidei sunt prima principia gratuitæ cognitionis, ut ex dictis patet (qu. 1, art. 7). Sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus. Ergo et fides æqualiter invenitur in omnibus fidelibus.

Sed contra, ubicumque invenitur *parvum* et *magnum*, ibi invenitur *majus* et *minus*. Sed in fide invenitur *magnum* et *parvum;* dixit enim Dominus Petro, *Matth.*, XIV : « Modicæ fidei quare dubitasti? » Et mulieri dixit, *Matth.*, XV : « Mulier, magna est fides tua. » Ergo fides potest esse major in uno quam in alio.

(Conclusio. — Potest in uno major quàm in alio fides esse, non tantum propter majorem certitudinem, firmitatem, ac devotionis fervorem, sed etiam secundum quod plura quis explicitè credit quàm alius.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (2),

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 25, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1.

(2) Æquivalenter et implicitè 1, 2, qu. 52, art. 1 : *Utrùm habitus augeantur*, sub finem articuli; sed expressiùs qu. 112,

quantitas habitus ex duobus attendi potest : uno modo ex objecto; alio modo secundum participationem subjecti. Objectum autem fidei potest dupliciter considerari : uno modo secundum formalem rationem; alio modo secundum ea quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem objectum fidei est unum et simplex, scilicet veritas prima, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 1). Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut suprà dictum est (qu. 4, art. 6). Sed ea quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura, et possunt accipi vel magis vel minus explicitè, et secundùm hoc potest unus homo plura explicitè credere, quàm alius : et sic in uno potest esse major fides, secundum majorem fidei explicationem. Si verò consideretur fides secundum participationem subjecti, hoc contingit dupliciter : nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut suprà dictum est (qu. 2, art. 2). Potest ergo fides in aliquo dici major, uno modo ex parte intellectus, propter majorem certitudinem et firmitatem, alio modo ex parte voluntatis propter majorem promptitudinem, seu devotionem vel confidentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quæ sub fide continentur non habet habitum fidei, quem tamen habet ille qui non explicitè credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc, ex parte objecti unus habet majorem fidem quàm alius, in quantum plura explicitè credit, ut suprà dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod de ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur, sed tamen eorum qui eam omnibus præferunt quidam certiùs et devotiùs se ei subjiciunt quàm alii, et secundum hoc est major in uno quàm in alio.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus principiorum consequitur ipsàm naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus invenitur; sed fides consequitur donum gratiæ, quod non est æqualiter in omnibus, ut suprà dictum est : unde non est eadem ratio. Et tamen secundum majorem capacitatem intellectus, unus magis vel minus cognoscit veritatem principiorum quàm alius.

art. 4 : *Utrùm gratia sit major in uno quàm in alio*, à principio ejus.

QUÆSTIO VI.

De causa fidei, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa fidei.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm fides sit homini infusa à Deo. 2° Utrum fides informis sit donum Dei.

ARTICULUS I.

Utrùm fides sit homini à Deo infusa.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd fides non sit homini infusa à Deo. Dicit enim Augustinus XIV. *De Trin.* (cap. 1), quòd « per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur, et roboratur. » Sed ea quæ per scientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquisita esse quàm infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

2. Præterea, illud ad quod homo pertingit audiendo et videndo, videtur esse ab homine acquisitum. Sed homo pertingit ad credendum, et videndo miracula, et audiendo fidei doctrinam; dicitur enim *Joan.*, IV : « Cognovit pater, quia illa hora erat, in qua dixit ei Jesus : Filius tuus vivit; et credidit ipse, et domus ejus tota. » Et *Rom.*, X, dicitur, quòd « fides est ex auditu. » Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

3. Præterea, illud quod consistit in hominis voluntate, ab homine potest acquiri. Sed « fides consistit in credentium voluntate, » ut Augustinus dicit in lib. *De prædestinatione sanctorum*. Ergo fides potest esse ab homine acquisita.

Sed contra est, quòd dicitur *ad Ephes.*, II : « Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, ne quis glorietur; donum enim Dei est. »

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et qu. 18, de verit., art. 3; et *Opusc.*, I, cap. 31; et *ad Ephes.*, II, lect. 3, col. 1.

(CONCLUSIO. — Cùm ea quæ fidei sunt, supra hominis naturam sint et illis assentiendo supra suam elevetur naturam, fidei assensum necesse est esse à Deo interius movente per gratiam, et non ex nobis.)

Respondeo dicendum, quòd ad fidem duo requiruntur : quorum unum est, ut homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc quòd homo aliquid explicitè credat; aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod fides sit à Deo ; ea enim quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam : unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante. Sed quibusdam quidem revelantur immediatè à Deo ; sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis; quibusdam autem proponuntur à Deo mittente fidei prædicatores, secundum illud *Rom.*, X : « Quomodo prædicabunt, nisi mittantur. » Quantum verò ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quæ sunt fidei potest considerari duplex causa. Una quidem exteriùs inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem ; quorum neutrum est sufficiens causa. Videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eamdem prædicationem, quidam credunt, et quidam non credunt : et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quæ movet hominem interius ad assentiendum his quæ sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis, et propter hoc dicebant, quòd initium fidei est ex nobis (in quantum scilicet ex nobis est quòd parati sumus ad assentiendum his quæ sunt fidei); sed consummatio est à Deo, per quam nobis proponuntur ea quæ credere debemus. Sed hoc est falsum; quia cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus : et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est à Deo interius movente per gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd per scientiam gignitur fides, et nutritur, per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est id quod interiùs movet ad assentiendum.

Ad secundum dicendum, quòd etiam ratio illa procedit de causa proponente exteriùs ea quæ sunt fidei, vel persuadente ad credendum, verbo vel actu.

Ad tertium dicendum, quod credere quidem in voluntate credentium consistit; sed oportet quòd voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut suprà dictum est (in corp. et qu. 2, art. 5.)

ARTICULUS II.

Utrùm fides informis sit donum Dei.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim *Deut.*, XXXII, quod « Dei perfecta sunt opera. » Fides autem informis est quoddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

2. Præterea, sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma; ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma. Sed actus deformis peccati non est à Deo, ut suprà dictum est (2). Ergo etiam fides informis non est à Deo.

3. Præterea, quemcumque Deus sanat, totaliter sanat; dicitur enim, *Joan.*, VII : « Si circumcisionem accipit homo in sabbato, ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato. » Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate : quicumque ergo donum fidei à Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis; sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis est à Deo.

Sed contra est, quod quædam Glossa (3) dicit I. *ad Cor.*, XIII, quòd « fides quæ est sine charitate, est donum Dei. »

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 32, qu. 3, art. 2; et qu. 14, de verit., art. 7; et *ad Rom.*, VIII, lect. 3, col. 2.

(2) Nempe 1, 2, qu. 79, art. 1, ad 3, sed expressiùs art. 2, in corp., et ad 2; imò expressè ibi tantùm non art. 1, ad 2, ut priùs.

(3) Ex Augustino sumpta in *Serm. de miraculo quinque panum*, cujus fragmenta tantùm extant, tom. X, et ex eodem

Hæc autem est informis. Ergo fides informis est donum Dei.

(CONCLUSIO. — Cùm informitas fidei ad rationem ipsius fidei non pertineat, ideo illud est causa fidei informis; quod est causa simpliciter dicta, hoc autem est Deus; ac proinde fides informis donum Dei est, quemadmodum fides formata.)

Respondeo dicendum, quòd informitas privatio quædam est. Est autem considerandum, quòd privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei jam habenti propriam speciem : sicut privatio debitæ commensurationis humorum, est de ratione speciei ipsius ægritudinis; tenebrositas autem non est de ratione speciei ipsius diaphani, sed ei supervenit. Quia ergo cum assignatur causa alicujus rei, intelligitur assignari causa ejus secundum quod in propria specie existit, ideo quòd non est causa privationis, non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio, sicut existens de ratione speciei illius. Non enim potest dici causa ægritudinis, quod non est causa distemperantiæ humorum. Potest autem dici aliquid esse causa diaphani, quamvis non sit causa obscuritatis, quæ non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cùm fides dicatur informis propter defectum cujusdam exterioris formæ, sicut dictum est : et ideo illud est causa fidei informis quod est causa fidei simpliciter dictæ; hoc autem est Deus, ut dictum est (art. præced.). Unde relinquitur, quòd fides informis sit donum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides informis, etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione, quæ sufficit ad fidei rationem.

Ad secundum dicendum, quòd deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut suprà dictum est; dicitur enim actus deformis per privationem formæ intrinsecæ, quæ est debita commensuratio circumstantiarum actus : et ideo non potest dici causa actus deformis, Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus in quantum est actus. Vel dicendum, quod deformitas

Beda ibi refert; sed implicitè tantùm hic in Glossa dicuntur, non expressè.

non solum importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem : unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem. Et ideo, sicut actus deformis non est à Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est à Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint charitate formati, (sicut plerumque in peccatoribus contingit) sunt à Deo.

Ad tertium dicendum, quod ille qui accipit à Deo fidem *absque* charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quòd aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati *non* desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo, quòd credat; non tamen datur ei charitatis donum, sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum Prophetiæ, vel aliquid simile.

QUÆSTIO VII.

De effectibus fidei, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus fidei.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm timor sit effectus fidei. 2° Utrùm purificatio cordis sit effectus fidei.

ARTICULUS I.

Utrùm timor sit effectus fidei.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd timor non sit effectus fidei. Effectus enim non præcedit causam. Sed timor præcedit fidem; dicitur enim *Eccl.* : « Qui timetis Deum (1), credite illi. » Ergo timor non est effectus fidei.

(1) Sive *Dominum* (τὸν Κύριον), vers. 8, tum in vulgato extu, tum in græco.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed timor et spes sunt contraria, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 23, art. 2); fides autem generat spem, ut dicitur in Glossa *Matth.*, I. Ergo non est causa timoris.

3. Præterea, contrarium non est causa contrarii. Sed objectum fidei est quoddam *bonum*, quod est veritas prima; objectum autem timoris est *malum*, ut suprà dictum est (1, 2, q. 42, art. 1). Actus autem habent speciem ex objecto, secundum suprà dicta (1, 2, qu. 18, art. 2). Ergo fides non est causa timoris.

Sed contra est, quod dicitur *Jacob.*, II : « Dæmones credunt et contremiscunt. »

(Conclusio. — Cùm per fidem informem apprehendamus Deum justum scelerum ultorem, et per fidem charitate formatam apprehendamus ipsum quoddam summum et altissimum bonum, à quo separari pessimum est; necessario ex illa nascitur in nobis servilis timor, ex hac verò filialis.)

Respondeo dicendum, quòd timor est quidam motus appetitivæ virtutis, ut suprà dictum est (1). Omnium autem appetitivorum motuum principium est *bonum*, vel *malum* apprehensum : unde oportet quòd timoris, et omnium appetitivorum motuum, sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio de quibusdam malis pœnalibus, quæ secundum divinum judicium inferuntur : et per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet à Deo puniri, qui timor est servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari à Deo, vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum in quantum per fidem, hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum et altissimum bonum, à quo separari est pessimum, et cui velle æquari est malum. Sed primi timoris, scilicet servilis, est causa fides informis, et secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quæ per charitatem facit hominem Deo adhærere, et ei subjici.

(1) Nempe 1, 2, qu. 42, art. 1, ubi quæritur an objectum timoris sit *bonum* vel *malum*; non ut confusè priùs qu. 22, art. 2 et 3, et qu. 41, 42, 45, sine indice articuli.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor Dei non potest universaliter præcedere fidem, quia si omnino ejus ignorantiam haberemus quantum ad præmia, vel pœnas de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei, putà de excellentia divina, sequitur timor reverentiæ; ex quo sequitur ulterius, ut homo intellectum suum Deo subjiciat ad credendum omnia quæ sunt promissa à Deo. Unde ibi sequitur : « Et non evacuabitur merces vestra. »

Ad secundum dicendum, quòd idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem, secundum quod facit nobis æstimationem de præmiis quæ Deus retribuit justis; est autem causa timoris secundum quod facit nobis æstimationem de pœnis quas peccatoribus infligere vult.

Ad tertium dicendum, quòd objectum fidei primum et formale, est bonum quod est veritas prima, sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala, putà quòd malum sit Deo non subjici, vel ab eo separari, et quòd peccatores pœnalia mala sustinebunt à Deo; et secundum hoc fides potest esse causa timoris.

ARTICULUS II.

Utrùm purificatio cordis sit effectus fidei.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipuè in affectu consistit. Sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.

2. Præterea, illud quod causat cordis purificationem non potest simul esse cum impuritate peccati, sicut patet in illis qui habent fidem informem. Ergo fides non purificat cor.

3. Præterea, si fides aliquo modo purificaret cor humanum, maximè purificaret hominis intellectum. Sed intellectum non purificat ab obscuritate, cum sit cognitio ænigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 14, qu. 2, art. 4, ad 3 et qu. 28, de verit., art. 2, ad 6.

Sed contra est, quod dicit Petrus *Act.*, XV : « Fide purificans corda eorum. »

(Conclusio. — Cùm per fidem homo Deo et divinis inhæreat, consequitur in eo per illam à peccato purificatio, et eo major, quo majori fuerit fidelis charitate præditus.)

Respondeo dicendum, quòd impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur. Non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur; sed ex permixtione plumbi, vel stanni. Manifestum est autem, quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus et corporalibus creaturis : et ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subjicit per amorem, à qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum; in quo quidem motu primum principium est fides : « Accedentem enim ad Deum oportet credere, » ut dicitur *Hebr.*, XI. Et ideo primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris, quæ si perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum quæ sunt in affectu, in quantum scilicet *bonum* intellectum movet affectum.

Ad secundum dicendum, quòd fides etiam informis excludit quamdam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quæ contingit ex hoc quòd intellectus humanus inordinatè inhæret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia « universa delicta operit charitas, » ut dicitur *Proverb.*, X.

Ad tertium dicendum, quòd obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ, sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum præsentis vitæ.

QUÆSTIO VIII.

De dono intellectus, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono intellectus et scientiæ, quæ respondent virtuti fidei.

Et circa donum intellectus quæruntur octo : 1° Utrùm intellectus sit donum Spiritus sancti. 2° Utrùm possit simul esse in eodem cum fide. 3° Utrùm intellectus, qui est donum Spiritus sancti, sit speculativus tantum, vel etiam practicus. 4° Utrùm omnes qui sunt in gratia habeant donum intellectus. 5° Utrùm hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia. 6° Quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona. 7° De eo quod respondet huic dono in beatitudinibus. 8° De eo, quod respondet ei in fructibus.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus sit donum Spiritus sancti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus sancti. Dona enim gratuita distinguuntur à donis naturalibus; superadduntur enim eis. Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in VI. *Ethic.* Ergo non debet poni donum Spiritus sancti.

2. Præterea, dona divina participantur à creaturis secundum earum proportionem et modum, ut patet per Dionysium in lib. *De div. Nom.* Sed modus humanæ naturæ est, ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus; sed discursivè, quod est proprium rationis, ut patet per Dionysium in VII. cap. *De divinis Nomin.* Ergo cognitio divina quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis, quàm intellectus.

3. Præterea, in potentiis animæ intellectus contra volun-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et *Isai.*, XI, lect. 2, col. 1.

tatem dividitur, ut patet in III. *De anima* (text. 48). Sed nullum donum Spiritus sancti dicitur voluntas. Ergo etiam nullum donum Spiritus sancti debet dici intellectus.

Sed contra est, quod dicitur *Isa.*, XI : « Requiescet super eum Spiritus Domini Spiritus sapientiæ et intellectus. »

(Conclusio. — Quandoquidem homo suo naturali lumine ad quædam intelligenda penetrare non potest, ad ea cognoscenda opus illi fuit aliquo supernaturali lumine, quod lumen homini datum donum intellectus appellatur.)

Respondeo dicendum, quod nomen *intellectus* quamdam intimam cognitionem importat; dicitur enim *intelligere* quasi *intus legere*. Et hoc manifestè patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est *quod quid est*, ut dicitur in III. *De anima* (text. 26). Sunt autem multa genera eorum quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata, (res enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quæ exterius sentiuntur) et in causis latent effectus; et è converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis à sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quòd quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitæ virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest. Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum, vocatur *donum intellectus*.

Ad primum ergo dicendum, quòd per lumen naturale nobis inditum, tantum cognoscuntur quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut suprà dictum est (1), necesse est

(1) Tum in hac ipsa parte quæst. 2, art. 3, tum ex professo,

quòd homo ulterius pertingat ad quædam altiora : et ad hoc requiritur donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quòd discursus rationis semper incipit ab intellectu, et terminatur ad intellectum. Ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum. Quòd ergo ratiocinamur, ex aliquo præcedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur et quasi perficiens ipsum : et ideo ista superadditio non dicitur *ratio*, sed magis *intellectus;* quia ita se habet lumen superadditum ad ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad quæ primordialiter cognoscimus.

Ad tertium dicendum, quòd *voluntas* nominat simpliciter appetitivum motum absque determinatione alicujus excellentiæ; sed *intellectus* nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur nomine intellectus, quàm nomine voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrùm donum intellectus possit simul esse cum fide.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII, *Quæstionum*, quod « id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur. » Sed id quòd creditur, non comprehenditur, secundum illud Apostoli *ad Philipp.*, III : « Non quod jam comprehenderim, aut perfectus sim. » Ergo videtur, quod fides et intellectus non possunt esse in eodem.

2. Præterea, omne quod intelligitur, intellectu videtur. Sed fides est de non apparentibus, ut supra dictum est (qu. 1, art. 4). Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

et plenius 1, 2, qu. 3, art. 8 : *Utrùm beatitudo in essentiæ divinæ visione consistat;* ut et ibidem qu. 5, art. 5 : *Utrùm homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem;* ubi sic ad eam docet hominem ordinari, ut non nisi ope divina consequatur.

3. Præterea, intellectus est certior quàm scientia. Sed scientia et fides non possunt esse de eodem, ut suprà dictum est (eadem qu. 1, art. 4 et 5). Multo ergo minus intellectus et fides.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit in lib. I. *Moralium*, quod « intellectus de auditis mentem illustrat. » Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita. Unde dicitur *Luc.*, ult., quòd Dominus « aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas. » Ergo intellectus potest esse simul cum fide.

(Conclusio. — Possibile est donum intellectus simul cum fide permanere, non quidem secundum perfectam intelligentiam, vel quantum ad ea quæ per se sub fidem cadunt, sed secundum notitiam imperfectam, et quantum ad ea tantum quæ ad fidem ordinantur.)

Respondeo dicendum, quod hic duplici distinctione est opus : una quidem ex parte fidei, alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei distinguendum est, quòd quædam per se et directè cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt, sicut « Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum; » quædam verò cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista, secundum aliquem modum, sicut omnia quæ in Scriptura divina continentur. Ex parte verò intellectus distinguendum est, quòd dupliciter dici possumus aliqua intelligere : uno modo perfectè, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectæ, et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est (1); et hoc modo, ea quæ directè cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei; sed quædam alia ad fidem ordinata, etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfectè, quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quod sit, aut quomodo sit; sed tamen cognoscitur

(1) An referendo ad veritatem solam enuntiabilis intellecti, cum quo proximè construitur? An extendendo simul ad illud quod præcedit, et sic in veris verbis construendo, *ad cognoscendum secundùm quòd in se est essentiam rei intellectæ et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti?* Utroque sensu stare potest.

secundum quod ea quæ exterius apparent, veritati non contrariantur, in quantum scilicet hoc intelligit quod propter ea quæ exterius apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei. Et secundùm hoc nihil prohibet durante statu fidei intelligere etiam ea quæ per se sub fidem cadunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ tres rationes procedunt secundum quod aliquid perfectè intelligitur; ultima autem ratio procedit de intellectu eorum quæ ordinantur ad fidem.

ARTICULUS III.

Utrùm donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus qui ponitur donum Spiritus sancti non sit practicus, sed speculativus tantum. Intellectus enim, ut Gregorius dicit in I. *Moralium*, altiora quædam penetrat (2). Sed ea quæ pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quædam infima, scilicet singularia, circa quæ sunt actus. Ergo intellectus qui ponitur donum, non est intellectus practicus.

2. Præterea, intellectus qui est donum, est dignius aliquid, quàm intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus qui est virtus intellectualis, est solum circa necessaria, ut patet per Philosophum in VI. *Ethic.* (3). Ergo multo magis intellectus qui est donum, est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia quæ possunt aliter se habere, quæ opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

3. Præterea, donum intellectus illustrat mentem ad ea quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum

(1) De his etiam infrà, art. 6, in corp., et ad 3.

(2) Æterna tantùm dicit penetrare : sed quid altius? Etsi addit ibidem, *intellectum ruere, si altiora illa sine sapientiæ lumine penetrare conatur;* ut cap. 15 vel 32 videre est.

(3) Tum ex cap. 6 et cap. 12, græco-lat., colligitur, tum ex cap. 5 et 9 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 5 et 9.

est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem quæ dirigit in rebus agendis, ut ex suprà (1) dictis pat Ergò intellectus qui est donum, non est intellectus practic

Sed contra est, quod in *Psalm.* CX, dicitur, « intellec bonus omnibus facientibus eum. »

(Conclusio. — Quamquam intellectus donum quo pars h mini perficitur superior, sit simpliciter magis speculativ quàm practicum, extensione tamen et secundum quid practic est.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, donum int lectus non solum se habet ad ea quæ primò et principali cadunt sub fidem, sed etiam ad omnia quæ ad fidem ordina tur. Operationes autem bonæ quemdam ordinem ad fidem h bent; nam « fides per dilectionem operatur, » ut Apostol dicit ad *Gal.*, V. Et ideo donum intellectus etiam ad quæda operabilia se extendit; non quidem ut circa ea principalit versetur, sed in quantum in agendis regulamur rationib ternis, quibus conspiciendis et consulendis, secundum Aug tinum XII. *De Trin.* (cap. 7), inhæret superior ratio, qu dono intellectus perficitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd operabilia humana, s cundum quòd in se considerantur, non habent aliquam exce lentiæ altitudinem; sed secundum quod referuntur ad regula legis æternæ, et ad finem beatitudinis divinæ, sic altitudine habent, ut circa ea possit esse intellectus.

Ad secundum dicendum, quòd hoc ipsum pertinet ad digr tatem doni quod est intellectus, quòd intelligibilia æterna v necessaria considerat non solum secundùm quòd in se sun sed etiam secundum quòd sunt regulæ quædam humanoru actuum; quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendi tanto nobilior est.

Ad tertium dicendum, quòd regula humanorum actuum e et ratio humana, et lex æterna, ut suprà dictum est (2). Le

(1) Nempe 1, 2, qu. 58, art. 2; et qu. 65, art. 1 et 2; qu. 71, art. 6; et qu. 91, art. 2, vel implicitè quoad sensum vel explicitè quoad verba in aliquibus ex his locis.

(2) Expressè quidem 1, 2, qu. 71, art. 6; æquivalente autem qu. 19, art. 4, et qu. 91, art. 1, et qu. 95, art. 3

autem æterna excedit naturalem rationem : et ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulantur à lege æterna, excedit naturalem rationem, et indiget supernaturali lumine doni Spiritus sancti.

ARTICULUS IV.

Utrùm donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregorius, II. *Moralium* (cap. 36), « quòd donum intellectus datur *contra* hebetudinem mentis. » Sed multi habentes gratiam, adhuc patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

2. Præterea, inter ea quæ ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem; quia « per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, » ut dicitur *ad Eph.*, III. Sed non omnes habentes fidem, habent donum intellectus; imò qui credunt, debent orare ut intelligant, sicut Augustinus dicit in lib. *De Trin.* (cap. 37) (1). Ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

3. Præterea, ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam, nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus et aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit; quandoque enim « dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis et vilibus gravi hebetudine pigrescit, » ut Gregorius dicit in II. *Moral.* Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* LXXXI : « Nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant. » Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris, secundum illud *Joan.*, VIII : « Qui sequitur me, non ambulat in tenebris. » Ergo nullus habens gratiam caret dono intellectus.

(1) Sic enim ibi : *Cùm inconcussè crediderint, agant orando et benè vivendo ut intelligant.*

(Conclusio. — Sicut charitas est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita et donum intellectus.)

Respondeo dicendum, quòd in omnibus habentibus gratiam, necesse est esse rectitudinem voluntatis; quia per gratiam præparatur voluntas hominis ad bonum, ut Augustinus dicit. Voluntas autem non potest rectè ordinari in bonum, nisi præexistente aliqua cognitione veritatis; quia objectum voluntatis est *bonum* intellectum, ut dicitur in III, *De anima*, (text. 34 et 49). Sicut autem per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directè moveatur in bonum quoddam supernaturale; ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqui habentes gratiam gratum facientem, possunt hebetudinem pati circa aliqua quæ sunt præter necessitatem salutis. Sed circa ea quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instituuntur à Spiritu sancto, secundum illud I. *Joan.*, II : « Unctio ejus docet vos de omnibus. »

Ad secundum dicendum, quòd etsi non omnes habentes fidem, plenè intelligant ea quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quòd ab eis nullo modo est deviandum.

Ad tertium dicendum, quòd donum intellectus nunquam se subtrahit Sanctis circa ea quæ sunt necessaria ad salutem; sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quòd superbiæ materia subtrahatur.

ARTICULUS V.

Utrùm donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Augustinus enim exponens illud *Psalm.* CXVIII : « Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas, » dicit (*Conc.*,

VIII) : « Prævolat intellectus, et tardè sequitur humanus atque infirmus affectus. » Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus propter charitatem. Ergo donum intellectus potest esse in his qui non habent gratiam gratum facientem.

2. Præterea, *Danielis*, X, dicitur, quòd « intelligentia opus est in visione prophetica; » et ita videtur quod prophetia non sit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet *Matth.*, VII, ubi dicentibus : « In nomine tuo prophetavimus, » respondetur : « Nunquam novi vos. » Ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, donum intellectus respondet virtuti fidei, secundum illud *Isa.*, VII, 7, secundum aliam litteram : « Nisi credideritis, non intelligetis. » Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Joan.*, VII : « Omnis qui audivit à Patre, et didicit, venit ad me. » Sed per intellectum audita addiscimus, vel penetramus, ut patet per Gregorium in I. *Moralium*. Ergo quicumque habet intellectus donum, venit ad Christum : quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

(Conclusio.— Non potest donum intellectus in aliquo esse, qui gratia gratum faciente careat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 68, art. 1 et 2), dona Spiritus sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis à Spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, in quantum intellectus hominis est bene mobilis à Spiritu sancto. Hujusmodi autem motus consideratio in hoc est, quòd homo apprehendat veritatem circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur à Spiritu sancto intellectus humanus, ut rectam æstimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcumque ex illustratione Spiritus sancti, alia quædam præambula cognoscat. Rectam autem æstimationem de ultimo fine non habet, nisi ille qui circa finem non errat, sed ei firmiter inhæret tanquam optimo, quod est

solum habentis gratiam gratum facientem. Sicut etiam in moralibus rectam æstimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus nominat *intellectum* quamcumque illustrationem intellectualem (1), quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi usque ad hoc mens hominis deducatur, ut rectam æstimationem habeat homo circa finem.

Ad secundum dicendum, quòd intelligentia quæ necessaria est ad prophetiam, est quædam illustratio mentis circa ea quæ Prophetis revelantur; non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectûs.

Ad tertium dicendum, quòd fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum est; et ideo non est similis ratio de intellectu et fide.

ARTICULUS VI.

Utrùm donum intellectus distinguatur ab aliis donis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus, præcipitationi consilium, ignorantiæ scientia, ut patet per Gregorium II. *Moralium* (ubi suprà). Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia et præcipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

2. Præterea, intellectus qui ponitur virtus intellectualis, differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium,

(1) Ut colligitur ex adjunctis, cùm sit : *Possunt* (justificationes Dei) *infirmitate animæ non desiderari, et ratione mentis uti. Sæpè enim quid agendum sit videmus, nec agimus, quia non delectat ut agamus.* Tum deinde : *Præ-*

quòd est circa principia per se nota. Sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota; quia ad ea quæ naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum. Ad ea verò quæ supernaturalia sunt, sufficit fides; quia articuli fidei sunt prima principia in supernaturali cognitione, sicut dictum est (qu. 1, art. 1). Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

3. Præterea, omnis cognitio intellectiva, vel est speculativa, vel practica. Sed donum intellectus habet se ad utrumque, ut dictum est (art. 3). Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

Sed contra est, quòd quæcumque connumerantur ad invicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta; quia distinctio est principium numeri. Sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet *Isa.*, XI. Ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

(Conclusio. — Donum intellectus distinguitur ab aliis Spiritus sancti donis : à pietate quidem, fortitudine et timore, quòd hæc tria ad vim appetitivam, intellectus verò ad vim cognoscitivam pertineat; a sapientia autem scientia et consilio, quòd intellectus ad ea quæ fidei sunt penetranda spectet, sapientia verò ad rectum judicium de rebus divinis formandum, sicut scientia de rebus creatis, consilium denique ad applicandum credita ad singularia opera.)

Respondeo dicendum, quòd distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine, et timore, manifesta est, quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam; illa verò tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia hujus doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam, et consilium, quæ etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam, quòd donum intellectus distinguatur à dono scientiæ et consilii per hoc quòd illa duo pertineant ad practicam cognitionem,

volat intellectus, etc. Et mox : *Ideo ergo desiderare concupiscebat quæ bona esse cernebat, cupiens eorum habere delectationem quorum potuit videre rationem.*

donum autem intellectus ad speculativam. A dono verò sapientiæ, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc quòd ad sapientiam pertinet judicium, ad intellectum verò capacitas intellectus eorum quæ proponuntur, seu penetratio ad intima eorum; et secundum hoc suprà (1, 2, qu. 68. art. 4), numerum donorum assignavimus. Sed diligenter intuenti donum intellectus, non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum est; et similiter etiam donum scientiæ circa utrumque se habet, ut infrà dicetur: et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. Fides autem est ex auditu, ut dicitur *Rom.*, X. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primò quidem et principaliter se habet ad veritatem primam, secundariò ad quædam circa creaturas consideranda, et ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur, ut ex dictis patet (qu. 4, art. 2 et 3). Sic ergo circa ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra: primò quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur, et hoc pertinet ad donum intellectus; secundò autem, oportet ut de eis homo habeat judicium rectum, ut æstimet his esse inhærendum, et ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantum ad res divinas pertinet ad donum sapientiæ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicta differentia quatuor donorum manifestè competit distinctioni eorum quæ Gregorius ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur; dicitur enim per similitudinem intellectus *acutus*, quando potest penetrare ad intima eorum quæ proponuntur: unde hebetudo mentis est, per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc quòd perversè judicat circa communem finem vitæ: et ideo propriè opponitur sapientiæ, quæ facit rectum judicium circa universalem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa

quæcumque particularia : et ideo opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum judicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Præcipitatio verò manifestè opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Ad secundum dicendum, quòd donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitæ, aliter tamen, quàm fides; nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum verò intellectus pertinet mente penetrare ea quæ dicuntur (1).

Ad tertium dicendum, quòd donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam et practicam, non quantum ad judicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea quæ dicuntur.

ARTICULUS VII.

Utrùm dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet : **Beati mundo corde,** *etc.*

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. » Munditia enim cordis maximè videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectus.

2. Præterea, *Act.*, XV, dicitur : « Fide purificans corda eorum. » Sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis. Ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei, quàm ad donum intellectus.

3. Præterea, dona Spiritus sancti perficiunt hominem in præsenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præsentem; ipsa enim beatos facit, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 3, art. 8). Ergo sexta beatitudo, continens visionem Dei, non pertinet ad donum intellectus.

(1) Juxta sensum jam priùs indicatum, quem et indicat S. Thomas, art. 4, ad 2.

(2) De his etiam 1, 2, qu. 69, art. 3, tum in corp., tum ad 1 ; ut et lib. III. *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 4 et 6.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte* : « Sexta operatio Spiritus sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit. »

(CONCLUSIO. — Dono intellectus ea respondet beatitudo qua *mundo corde beati* in Evangelio dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd in sexta beatitutudine, sicut et in aliis, duo continentur : unum per modum meriti, scilicet munditia cordis; aliud per modum præmii, scilicet visio Dei, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 69, art. 2). Et utrumque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia : una quidem præambula et dispositiva ad Dei visionem, quæ est deputatio affectus ab ordinatis affectionibus; et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes et dona quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia verò munditia cordis est quasi completiva respectu visionis divinæ; et hæc quidem est munditia mentis deputatæ à phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quæ de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum nec secundum hæreticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est : et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus : prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundùm quòd erit in patria; secunda verò ad donum intellectus inchoatum, secundùm quòd habetur in via.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia; tertia verò de perfecta Dei visione. Dona autem et hic nos perficiunt secundum quamdam inchoationem, et in futuro implebuntur, ut suprà dictum est (1).

(1) Putà 1, 2, qu. 68, art. 6, et qu. 69, art. 2.

ARTICULUS VIII.

Utrùm in fructibus fides respondeat dono intellectus.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei; dicitur enim *Isa.*, VII : « Nisi credideritis, non intelligetis, » secundum aliam litteram, ubi nos habemus : « Si non credideritis, non permanebitis. » Non ergo fides est fructus intellectus.

2. Præterea, prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu ; quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut suprà dictum est (qu. 4, art. 1 et 7). Ergo fides non est fructus intellectus.

3. Præterea, plura sunt dona pertinentia ad intellectum, quàm pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantum unum pertinens ad intellectum, scilicet fides ; omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui, quàm sapientiæ, vel scientiæ seu consilio.

Sed contra est, quod finis uniuscujusque rei est fructus ejus. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus; dicit enim Glossa (Interlin.) *ad Galat.*, V, quòd « fides, quæ est fructus, est de invisibilibus certitudo. » Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus.

(Conclusio. — Dono intellectus in via correspondet fides, id est, fidei certitudo, ut ejus fructus; in patria verò gaudium.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cum de fructibus ageretur, fructus Spiritus dicuntur ultima et delectabilia quæ in nobis proveniunt ex virtute Spiritus sancti. Ultimum autem et delectabile habet rationem finis, qui est proprium objectum voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est ultimum et delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum quæ pertinent ad alias potentias. Secundum

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 5.

hoc ergo genus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus : unum quidem pertinens ad suam potentiam, alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem. Et secundùm hoc dicendum est, quòd dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, id est, fidei certitudo. Sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus est fructus fidei quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides cùm dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei ad quam homo pervenit per donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quòd fides non potest universaliter præcedere intellectum. Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter (1) intelligeret; sed perfectio intellectus consequitur fidem, quæ est virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem, sequitur quædam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum, quòd cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsa; quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ, intellectus et scientiæ, quæ possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est rectitudo signata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam; quia, sicut jam dictum est, ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam, quam ad intellectivam.

(1) Putà sub ratione credibilitatis, ut jam suprà; non tamen cum eadem certitudine qua subinde per donum intellectûs talia esse judicantur ab habentibus illud.

QUÆSTIO IX.

De dono scientiæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono scientiæ.

Et circa hoc quærantur quatuor : 1° Utrùm scientia sit donum. 2° Utrùm sit circa divina. 3° Utrùm sit speculativa vel practica. 4° Quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I.

Utrùm scientia sit donum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd scientia non sit donum. Dona enim Spiritus sancti naturalem facultatem excedunt. Sed scientia importat effectum quemdam naturalis rationis; dicit enim Philosophus in I *posteriorum,* quod « demonstratio est syllogismus faciens scire. » Ergo scientia non est donum Spiritus sancti.

2. Præterea, dona Spiritus sancti sunt communia omnibus sanctis, ut supra dictum est. Sed Augustinus XIV, *De Trin.*, dicit (cap. 1), quòd « scientia non pollent plurimi fideles, quamvis polleant ipsa fide. » Ergo scientia non est donum.

3. Præterea, donum est perfectius virtute, ut suprà dictum est : ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut suprà dictum est. Ergo non respondet ei donum scientiæ; nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo, cùm dona sint perfectiones virtutum, ut suprà dictum est, videtur quòd scientia non sit donum.

Sed contra est, quòd *Isa.*, XI, computatur inter septem dona.

(Conclusio. — Scientia est donum Dei, quo homo certum et rectum judicium habet de rebus divinis, discernendo credenda à non credendis, sicut intellectus Dei donum est, quo eadem sibi proposita sanè capit.)

(1) De his etiam suprà, qu. 8, art. 1.

Respondeo dicendum, quòd gratia est perfectior quam natura : unde non deficit in his quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam : primò quidem, quia capit eam; secundo, quia de ea certum judicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfectè assentiat veritati fidei, duo requiruntur. Quorum unum est, quod sanè capiat ea quæ proponuntur; quod pertinet ad donum intellectus, ut suprà dictum est (qu. 19, art. 6). Aliud autem est, ut habeat certum et rectum judicium de eis, discernendo scilicet credenda à non credendis; et ad hoc necessarium est donum scientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimodè, secundum diversam conditionem uniuscujusque naturæ. Nam homo consequitur certum judicium de veritate per discursum rationis : et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in primo dictum est (1). Et ideo divina scientia, non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex, cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, cùm sit quædam participata similitudo ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem, per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda à non credendis; et secundum hoc scientia est donum, et convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, et alios ad credendum inducere, et contradictores convincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non dantur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus post verba inducta, subjungit : « Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud scire quemadmodum hoc ipsum quod creditur, et piis opituletur, et contra impios defendatur. »

(1) Seu I. part, qu. 14, art. 7, quoad negationem discursivæ cognitionis, et qu. 22, art. 1, ad 1, quod certam cognitionem veritatis absque inquisitione; ut et 1, 2, qu. 14, art. 1, ad 2.

Ad tertium dicendum, quòd dona sunt perfectiora virtutibus moralibus et intellectualibus; non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis, sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinentur.

ARTICULUS II.

Utrùm scientiæ donum sit circa res divinas.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod scientiæ donum sit circa res divinas. Dicit enim Augustinus XIV. *De Trin.*, quòd « per scientiam gignitur fides, nutritur, et roboratur. » Sed fides est de rebus divinis, quia objectum fidei est veritas prima, ut suprà habitum est (qu. 1, art. 1). Ergo et donum scientiæ est de rebus divinis.

2. Præterea, donum scientiæ est dignius, quàm scientia acquisita. Sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia Metaphysicæ. Ergo multo magis donum scientiæ est circa res divinas.

3. Præterea, sicut dicitur *Rom.*, I : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Si ergo est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

Sed contra est, quod Augustinus XIV. *De Trinit* (cap. 2), dicit : « Rerum divinarum scientia propriè sapientia nuncupetur, humanarum autem propriè scientiæ nomen obtineat. »

(Conclusio. — Donum scientiæ est circa res humanas, sicut sapientia est circa divinas, vel circa creaturas, quatenus de iis per altissimam causam judicatur.)

Respondeo dicendum, quòd certum judicium de re aliqua maximè datur ex sua causa; et ideo secundum ordinem causarum, oportet esse ordinem judiciorum. Sicut enim causa prima est causa secundæ, ita per causam primam judicatur de causa secunda. De causa item prima (2) non potest judicari per aliam causam. Et ideo judicium quod fit per causam pri-

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1.

(2) Sive sit extra genus et absolutè prima, quòd soli Deo

mam, est primum et perfectissimum. In his autem, in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his quæ deficiunt à perfectissimo. Ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibilium illud quod significat *quod quid est*, speciali nomine *diffinitio* vocatur; quæ autem ab hoc deficiunt *convertibilia* existentia, nomen commune sibi retinent, scilicet quod *propria* dicuntur. Quia ergo nomen scientiæ importat quamdam certitudinem judicii, ut dictum est, si quidem certitudo judicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia. Dicitur enim sapiens in unoquoque genere, qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare. Simpliciter autem sapiens dicitur, qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur *sapientia;* cognitio verò rerum humanarum vocatur *scientia*, quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriato ad judicium quod fit per causas secundas. Et ideo, sic accipiendo scientiæ nomen, ponitur donum distinctum à dono sapientiæ. Unde donum scientiæ est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet ea de quibus est fides, sint res divinæ et æternæ; tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideò scire quid credendum sit pertinet ad donum scientiæ. Scire autem ipsas res creditas secundum seipsas, per quamdam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiæ. Unde donum sapientiæ magis respondet charitati, quæ unit mentem hominis Deo.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod communiter nomen scientiæ sumitur. Sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quòd restringitur ad judicium quod fit per res creatas.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 1), quilibet cogniscitivus habitus formaliter quidem respicit medium, per quod aliquid cognoscitur; materialiter autem,

convenit; sive prima dumtaxat in aliquo genere, ut ex adjunctis patet.

id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale, potius est, ideo illæ scientiæ quæ ex principiis Mathematicis concludunt circa materiam naturalem, magis cum Mathematicis connumerantur utpote, eis similiores, licet quantum ad materiam, magis conveniant cum naturali. Et propter hoc dicitur, in II. *Physicorum* (text. 20), quòd sint magis naturales. Et ideo cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quàm ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et è converso, cum secundum res divinas judicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quàm ad scientiam pertinet.

ARTICULUS III.

Utrùm scientiæ donum sit scientia practica.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quod scientia quæ ponitur donum, sit scientia practica. Dicit enim Augustinus lib. II. *De Trin.* (cap. 14), quòd « actio qua exterioribus rebus utimur, scientiæ deputatur. » Sed scientia cui deputatur actio, est practica. Ergo scientia, quæ est donum, est scientia practica.

2. Præterea, Gregorius dicit in I. *Mor.* : « Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione caret. » Ex qua auctoritate habetur, quòd scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiæ speculativæ. Ergo scientia, quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

3. Præterea, dona Spiritus sancti non habentur nisi à justis, ut suprà habitum est (qu. 8, art. 5). Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab injustis, secundum illud *Jacob*, IV : « Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi. » Ergo scientia, quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in I. *Moral.* : « Scientia in die suo convivium parat; quia in ventre mentis, ignoran-

(1) De his etiam infrà, qu. 52, art. 2, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 35, art. 3, quæstiunc, 2.

tiæ jejunium superat. » Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utramque scientiam, scilicet speculativam et practicam. Ergo scientia, quæ est bonum, est speculativa et practica.

(CONCLUSIO. — Scientiæ donum magis et principalius speculationem respicit, qua homo scit quæ fide tenere debeat; secundario autem extendit se ad operationem, secundum quod credibilium scientia in agendis dirigimur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), donum scientiæ ordinatur, sicut et donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autem primo et principaliter in speculatione consistit, in quantum scilicet inhæret primæ veritati. Sed quia veritas prima etiam est ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud *Galat.*, V : « Fides per dilectionem operatur. » Unde etiam oportet, quòd donum scientiæ primò quidem et principaliter respiciat speculationem, in quantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundariò autem se extendit etiam ad operationem, secundum quòd per scientiam credibilium; et eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de dono scientiæ, secundum quod se extendit ad operationem; attribuitur enim ei actio, sed non sola, nec primò. Et hoc etiam modo dirigit pietatem.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 8, art. 5), de dono intellectus, quod non quicumque intelligit, habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ; ita etiam de dono scientiæ est intelligendum, quod illi soli donum scientiæ habeant, qui ex infusione gratiæ rectum judicium habent circa credenda et agenda, ita quod in nullo devient à rectitudine justitiæ. Et hæc est scientia Sanctorum, de qua dicitur *Sap.*, X : « Justum deduxit Dominus per vias rectas, et dedit illi scientiam Sanctorum. »

(1) Quantum ad scientiæ quidem donum hac ipsa quæstione, art. 1 et 2; quantum autem ad donum intellectûs, qu. 8, art. 7 et 8.

ARTICULUS IV.

Utrùm dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet, **Beati qui lugent,** *etc.*

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd scientiæ non respondeat tertia beatitudo, scilicet : « Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. » Sicut enim malum est causa tristitiæ et luctus, ita etiam bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quæ per bona cognoscuntur : « Rectum enim est index sui ipsius et obliqui, » ut dicitur in I. *De anima*. Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet scientiæ dono.

2. Præterea, consideratio veritatis est actus scientiæ. Sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium; dicitur enim *Sap.*, VIII : « Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ipsius, sed lætitiam et gaudium. » Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiæ.

3. Præterea, donum scientiæ consistit prius in speculatione, quàm in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus; « quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili, et fugiendo, » ut dicitur in III. *De anima* (text. 49); nèque dicit aliquid lætum et triste. Ergo prædicta beatitudo non convenienter ponitur respondere dono scientiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte* (cap. 9, vel 4) : « Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quæ quasi bona appetierunt. »

(Conclusio. — Dono scientiæ ea aptatur beatitudo qua qui lugent beati prædicantur.)

Respondeo dicendum, quòd ad scientiam propriè pertinet rectum judicium creaturarum. Creaturæ autem sunt ex quibus homo occasionaliter à Deo avertitur, secundum illud *Sap.*,

(1) De his etiam 1, 2, qu. 69, art. 3, ad 3; et infrà, qu. 121, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. et 4 art. 6.

XIV : « Creaturæ factæ sunt in odium et muscipulam pedibus insipientium; » qui scilicet rectum judicium de his non habent dum æstimant in eis perfectum bonum; unde in eis finem constituendo, peccant, et verum bonum perdunt. Et hoc damnum homini innotescit per rectum judicium de creaturis quod habetur per donum scientiæ. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenus referuntur ad bonum divinum; ex quo propriè consurgit gaudium spirituale : et ideo directè quidem spiritualis pax et gaudium consequens, respondet dono sapientiæ. Dono autem scientiæ respondet quidem primò luctus de præteritis erratis, et consequenter consolatio, dum homo per rectum judicium scientiæ, creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo, in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, et consolatio consequens pro præmio, quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

Ad secundum dicendum, quòd de ipsa consideratione veritatis homo gaudet; sed de re circa quam considerat veritatem potest tristari quandoque : et secundum hoc luctus scientiæ attribuitur.

Ad tertium dicendum, quòd scientiæ secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua, quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei (1). Sed æqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum, et ordinata affectione circa ipsas : et hoc dico quantum ad beatitudinem viæ. Et ideò scientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui et sapientiæ, quæ sunt circa divina.

(1) Ut probat S. Thomas 1, 2, qu. 2, art. 8; sed expressiùs qu. 3, art. 6, 7 et 8.

QUÆSTIO X.

De infidelitate in communi, in duodecim articulos divisa.

Consequenter considerandum est de vitiis oppositis. Et primò, de infidelitate, quæ opponitur fidei; secundò, de blasphemia, quæ opponitur confessioni; tertiò, de ignorantia et hebetudine, quæ opponitur scientiæ et intellectui. Circa primum considerandum est de infidelitate in communi; secundò de hæresi; tertio de apostasia à fide.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° Utrum infidelitas sit peccatum. 2° In quo sit sicut in subjecto. 3° Utrùm sit maximum peccatorum. 4° Utrùm omnis actio infidelium sit peccatum. 5° De speciebus infidelitatis. 6° De comparatione earum ad invicem. 7° Utrùm cum infidelibus sit disputandum de fide. 8° Utrùm sint cogendi ad fidem. 9° Utrùm sit cum eis communicandum. 10° Utrùm possint Christianis infideles præesse. 11° Utrùm ritus infidelium sint tolerandi. 12° Utrùm pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

ARTICULUS I.

Utrùm infidelitas sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet per Damascenum in II. lib. (cap. 4 et 30). Sed infidelitas non videtur esse contra naturam; dicit enim Augustinus in lib. *De prædestinatione Sanctorum* (cap. 5), quòd « posse habere fidem, sicut posse habere charitatem naturæ est omnium hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. » Ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam, et ita non est peccatum.

(1) De his etiam infrà, qu. 34, art. 1, ad 2; et lib. II. *Sent.*, dist. 39, qu. 1, art. 4.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium. Sed non est in potestate hominis, quòd infidelitatem vitet, quàm vitare non potest nisi fidem habendo; dicit enim Apostolus *ad Rom.*, X: « Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? » Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

3. Præterea, sicut dictum est (1, 2, qu. 84, art. 4), sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

Sed contra, virtuti contrariatur vitium. Sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

(Conclusio. — Infidelitas negativè sumpta, magis pœna est quàm peccatum; at infidelitas contrariè accepta, qua quis fidei repugnat, vel ipsam contemnit, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd infidelitas dupliciter accipi potest: uno modo secundum puram negationem, ut dicatur infidelis ex hoc solo quòd non habet fidem; alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem, quia scilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud *Isa.*, LIII: « Quis credidit auditui nostro? » Et in hoc perficitur ratio infidelitatis, et secundum hoc infidelitas est peccatum. Si autem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ; quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est. Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt; non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde Dominus dicit *Joan.*, XV: « Si non venissem, et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent. » Quod exponens Augustinus dicit, quod « loquitur de illo peccato quo non crediderunt in Christum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd habere fidem, non est in natura humana; sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, et exteriori veritatis prædicationi: unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de infidelitate, secundum quod importat simplicem negationem.

Ad tertium dicendum, quòd infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit, quòd homo intellectum suum non vult subjicere regulis fidei, ex sano intellectu Patrum : unde Gregorius dicit XXXI. *Moral.* (cap. 17, vel 31), quòd « ex inani gloria oriuntur novitatum præsumptiones. » Quamvis posset dici, quòd sicut virtutes Theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis, ita etiam vitia opposita virtutibus Theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

ARTICULUS II.

Utrùm infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd infidelitas non sit in intellectu sicut in subjecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit in lib. *De duabus animabus* (cap. 10 et 11). Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum est. Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subjecto, non in intellectu.

2. Præterea, infidelitas habet rationem peccati ex eo quòd prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

3. Præterea, II *ad Cor.*, XI, super illud : « Ipse Satanas transfigurat se in angelum lucis, » dicit Glossa (2) quòd « si angelus malus se bonum fingat, etsi credatur bonus, non est error morbidus, si facit vel dicit quæ bonis angelis congruunt. » Cujus ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis ejus qui ei inhæret, intendens bono angelo adhærere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate : non ergo est in intellectu sicut in subjecto.

Sed contra est : contraria sunt in eodem subjecto. Sed fides,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 2, ad 4; et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1, ad 4.

(2) Ex Augustini *Enchiridio* sumpta, ut cap. 60 videre est; et in eumdem locum Beda refert, non indicando tamen caput.

cui contrariatur infidelitas, est in intellectu sicut in subjecto. Ergo et infidelitas in intellectu est.

(Conclusio. — Cum dissentire, quod est actus infidelitatis, sit actus intellectus moti à voluntate, necessario ipsum infidelitatis peccatum subjectivè quidem in intellectu est, in voluntate verò ut in primo motivo (1).)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 74, art. 2, ac deinceps), peccatum dicitur esse in illa potentia quæ est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum et universale, quod imperat omnes actus peccatorum; et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium et proximum, quod elicit peccati actum : sicut concupiscibilis est principium gulæ et luxuriæ; et secundum hoc gula et luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti à voluntate, sicut et assentire. Et ideo infidelitas, sicut et fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subjecto, in voluntate autem sicut in primo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Unde causa infidelitatis est in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui credit malum angelum esse bonum, non dissentit ab eo quod est fidei; quia « sensus corporis fallitur, mens verò non removetur à vera rectaque sententia, » ut ibidem dicit Glossa. Sed si aliquis Satanæ adhæreret, cùm incipit ad sua ducere, id est, ad mala et falsa, tunc non caret peccato, ut ibidem dicitur.

(1) Non ut exemplaria quædam, *in proximo motivo*, sed alia meliùs *primo*, ut manuscriptum ipsum vetus; motivum enim primum appellatur, quia primò impellit intellectum ad non assentiendum veritati.

ARTICULUS III.

Utrùm infidelitas sit maximum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd infidelitas non *sit* maximum peccatorum. Dicit enim Augustinus (lib. IV. *De Bapt.*), et habetur sexta qu. 1 : « Utrum catholicum pessimis moribus, alicui hæretico, in cujus vita præter id quod hæreticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipitare sententiam. » Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum, *quòd* infidelitas sit maximum peccatorum.

2. Præterea, illud quod diminuit vel excusat peccatum non videtur esse maximum peccatorum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum; dicit enim Apostolus *ad Timoth.*, I : « Prius fui blasphemus et persecutor et contumeliosus; sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate. » Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

3. Præterea, majori peccato debetur major pœna, secundum illud *Deuter.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus. » Sed major pœna debetur fidelibus peccantibus, quàm infidelibus, secundum illud *ad Hebr.*, X. « Quando magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est? » Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

Sed contra est, quod Augustinus (Tractat. LXXXIX, in *Joan.*), exponens illud *Joan.*, XV, « Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent, » dicit : » Magnum quidem quoddam peccatum sub generali nomine vult intelligi; hoc enim est peccatum (scilicet infidelitatis), quo tenentur cuncta peccata. » Infidelitas ergo est maximum peccatorum.

(1) De his etiam infrà, qu. 39, art. 2; ut et III. part., qu. 80, art. 5; et qu. 2, de malo, art. 10, tum in corp., tum ad 2; et qu. 3, art. 8, ad 1; et *ad Rom.*, II, lect. 2, col. 4; et *ad Hebr.*, X, lect. 3, col. 4.

(CONCLUSIO. — Quia per infidelitatis peccatum homines magis à Deo separantur quàm per cætera, ideo gravissimum eorum peccatorum est, quæ contingunt in morum perversitate.)

Respondeo dicendum, quòd omne peccatum formaliter consistit in aversione à Deo, ut suprà dictum est (1). Unde tantò aliquod peccatum est gravius, quantò per ipsum homo magis à Deo separatur. Per infidelitatem autem maximè homo à Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet. Per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei; sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse, quòd quantum ad quid Deum cognoscat, qui falsam opinionem de eo habet; quia id quod ipse opinatur, non est Deus. Unde manifestum est, quòd peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis quæ contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus Theologicis, ut infrà dicetur (qu. 36 et 34).

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet peccatum, quod est gravius secundum suum genus, esse minus grave secundum aliquas circumstantias. Et ideo Augustinus noluit præcipitare sententiam de malo catholico, et hæretico alias non peccante; quia peccatum hæretici, etsi sit gravius ex genere, potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari, et è converso peccatum catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

Ad secundum dicendum, quòd infidelitas habet ignorantiam adjunctam, et habet dissensum ad ea quæ sunt fidei; et ex hac parte habet rationem peccati gravissimi. Ex parte autem ignorantiæ habet aliquam rationem excusationis, et maximè quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

Ad tertium dicendum, quòd infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur, quàm alius peccator pro quocumque alio peccato, considerato peccati genere; sed pro alio peccato, puta pro adulterio si committatur à fideli et ab infideli, cæteris paribus, gravius peccat fidelis quàm infidelis, tum propter no-

(1) Nempe 1, 2, qu. 71, art. 6, cùm *formale peccati* assignatur in eo quòd sit *contra legem æternam*. Et hinc utique nova, evidens ac ineluctabilis probatio quòd formaliter positivum peccatum non sit, seu positiva deformitas et malitia.

titiam veritatis ex fide, tum etiam propter Sacramenta fidei, quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

ARTICULUS IV.

Utrùm omnis actio infidelis sit peccatum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd quælibet actio infidelis sit peccatum, quia super illud *Rom.*, XIV, « Omne quod non est ex fide, peccatum est, » dicit Glossa : « omnis infidelium vita est peccatum. » Sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt. Ergo omnis actio infidelis est peccatum.

2. Præterea, fides intentionem dirigit. Sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

3. Præterea, corrupto priori corrumpitur et posterius. Sed actus fidei præcedit actus omnium virtutum. Ergo, cùm in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

Sed contra est, quòd de Cornelio adhuc infideli existenti dictum est, quòd acceptæ erant eleemosynæ ejus Deo (2). Ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua ejus actio bona.

(Conclusio.— Tametsi infideles divina gratia careant, quia tamen ex infidelitate non corrumpitur totum naturæ bonum, possunt aliquid boni operari, quamquam id non sit meritorium vitæ æternæ.)

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 3; et dist. 41, qu. 1, art. 2; et qu. 2, de malo, art. 5, ad 7; et *ad Rom.*, XIV, in fine.

(2) Ut *Act.*, X, videre est, ubi Angelus, vers. 4, sic eum alloquitur : *Orationes tuæ et eleemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei* (ex græco ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον), vel *commemoratæ sunt*, ut vers. 31 (ex græco ἐμνήσθησαν), à Cornelio ipso resumitur; non quòd quasi oblitus Deus recordatus fuerit, sed quòd acceptas tandem sibi fuisse declararit.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 85, art. 1 et 2), peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde cùm infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratiâ carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est, quòd infideles non possunt operari bona opera quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria; tamen bona opera ad quæ sufficit bonum naturæ, aliqualiter operari possunt : unde non oportet quod in omni suo opere peccent. Sed quandocumque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere, in actu quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando, ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere, in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud est intelligendum, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cùm peccata sine fide non tollantur, vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est. Unde ibidem subditur, quia « omnis infideliter vivens vel agens, vehementer peccat. »

Ad secundum dicendum, quòd fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis; sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis.

Ad tertium dicendum, quòd per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est, quòd infidelis non erat; alioquin ejus operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate : unde, ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.

ARTICULUS V.

Utrùm sint plures infidelitatis species.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint plures infidelitatis species. Cùm enim fides et infidelitas sint contraria, oportet quòd sint circa idem. Sed formale objectum fidei est veritas prima, à qua habet unitatem, licet multa materialiter credat : ergo etiam objectum infidelitatis est veritas prima; ea verò quæ discredit infidelis, materialiter se habent in infidelitate. Sed differentià secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversæ species secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

2. Præterea, infinitis modis potest aliquis à veritate fidei deviare. Si ergo secundum diversitates errorum diversæ species infidelitatis assignentur, videtur sequi quòd sint infinitæ infidelitatis species : et ita hujusmodi species non sunt considerandæ.

3. Præterea, idem non invenitur in diversis speciebus. Sed contingit aliquem esse infidelem ex eo quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

Sed contra est, quòd unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum. Bonum enim contingit uno modo ; malum verò multipliciter, ut patet per Dionysium, IV. (cap. *De divin. Nomin.*, (part. 4) ; et per Philosophum in II. *Ethic.* Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

(Conclusio. — Plures et determinatæ sunt infidelitatis species, si secundum comparationem ad fidem considerentur, scilicet paganorum, hæreticorum, et judæorum ; plures autem et indeterminatæ, si considerentur varii infidelitatis errores in diversis hominibus.)

Respondeo dicendum, quòd quælibet virtus consistit in hoc

(1) De his etiam infrà, qu. 11, art. 1, in corp. ; et qu. 94, art. 1, ad 1.

quòd attingit regulam aliquam cognitionis vel operationis humanæ, ut suprà dictum est (qu. 62, art. 1). Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam. Sed à regula deviare contingit multipliciter. Et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum, quæ unicuique virtuti opponuntur, potest considerari dupliciter. Uno modo secundum diversam habitudinem ad virtutem; et secundum hoc determinatæ sunt quædam species vitiorum, quæ opponuntur virtuti: sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, et aliud vitium secundum defectum à virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum, quæ ad virtutem requiruntur; et secundum hoc uni virtuti, putà temperantiæ, vel fortitudini opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut à rectitudine virtutis recedatur. Unde et Pythagorici malum posuerunt infinitum (1). Sic ergo dicendum quod si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversæ sunt infidelitatis species, et numero determinatæ. Cùm enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter: quia aut renititur fidei nondum susceptæ, et talis infidelitas est paganorum sive gentilium; aut renititur fidei christianæ susceptæ, et hoc vel in figura, et sic est infidelitas judæorum, vel in ipsa manifestatione veritatis, et sic est infidelitas hæreticorum. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis. Si vero distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis quæ ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatæ infidelitatis species. Possunt enim errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum in lib. (1) *De hæres.*

Ad primum ergo dicendum, quòd formalis ratio alicujus peccati potest accipi dupliciter. Uno modo secundum intentionem peccantis; et secundum hoc, id ad quod convertitur

(1) Vel *infiniti*, ut præmissum est, quasi de genere infinitorum, ex græco τοῦ ἀπείρου.

(2) Ubi post 88 numeratas: *Omnia* (inquit) *non possum; sunt enim qui tam multis falsis dogmatibus pleni sunt, ut ipsi quoque illa numerare non possint.*

peccans, est formale objectum peccati : et ex hoc diversificantur ejus species. Alio modo secundum rationem mali; et sic illud bonum, à quo receditur, est formale objectum peccati : sed ex hac parte peccatum non habet speciem, imo est privatio. Sic ergo dicendum est, quod infidelitatis objectum est veritas prima, sicut à qua recedit; sed formale ejus objectum sicut ad quod convertitur, est sententia falsa quam sequitur : et ex hac parte ejus species diversificantur. Unde sicut charitas est una, quæ inhæret summo bono, sunt autem diversa vitia charitati opposita, quæ per conversionem ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, et iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum; sic etiam fides est una virtus ex hoc quod adhæret uni primæ veritati. Sed infidelitatis species sunt multæ ex hoc quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa in quibus erratur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut fides est una, quia multa credit in ordine ad unum, ita infidelitas potest esse una, etiam si in multis erret, in quantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subjacere, et diversis corporalibus morbis.

ARTICULUS VI.

Utrùm infidelitas gentilium seu paganorum sit cæteris gravior.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior cæteris. Sicut enim corporalis morbus est gravior quanto saluti principalioris membri magis contrariatur, ita peccatum tanto videtur esse gravius quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinæ, à qua deficiunt gentiles, multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

2. Præterea, inter hæreticos tanto hæresis aliquorum detestabilior est, quanto in pluribus et principalioribus veritati fidei contradicunt : sicut hæresis Arii, qui separavit divinitatem, detestabilior fuit, quàm hæresis Nestorii, qui separavit humanitatem Christi à persona filii Dei. Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt à fide, quàm judæi et hæretici; quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

3. Præterea, omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in judæis, quia confitentur vetus testamentum esse à Deo. Bonum etiam est in hæreticis, quia venerantur novum testamentum. Ergo minus peccant, quàm gentiles qui utrumque testamentum detestantur.

Sed contra est, quod dicitur II. *Petr.*, II : « Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post cognitionem retrorsum converti. » Sed gentiles non cognoverunt viam justitiæ; hæretici autem et judæi aliqualiter cognoscentes, deseruerunt. Ergo eorum peccatum est gravius.

(Conclusio. — Quanquam gentiles in pluribus errent quàm judæi, et judæi in pluribus à vera fide recedant quàm hæretici, simpliciter tamen judæorum (qui Evangelii figuram susceptam, malè interpretando corruperunt) infidelitas gravior est quàm gentilium; hæreticorum autem (qui suscipientes et profitentes ipsum evangelium, illud corrumpunt) infidelitas est omnium gravissima.)

Respondeo dicendum, quòd in infidelitate, sicut dictum est, duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio ejus ad fidem; et ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat, qui fidei renititur susceptæ, quàm qui renititur fidei nondum susceptæ : sicut gravius peccat qui non implet quod promisit (1), quàm si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem evangelii,

(1) Juxta illud *Eccles.*, V, vers. 4 : *Quodcumque voveris redde, quia multò melius est non vovere quàm post votum promissa non reddere.* Quod præter generalem sensum etiam ad complendam opere fidem Hieronymus ibidem refert; et *curiosiorem* explicationem vocat.

et ei renituntur, eam corrumpentes, gravius peccant quàm judæi, qui fidem evangelii nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt ejus figuram in veteri lege, quam malè interpretantes, corrumpunt, ideo etiam eorum infidelitas est gravius peccatum, quàm infidelitas gentilium, qui nullo modo fidem evangelii susceperunt. Aliud, quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et secundum hoc cùm in pluribus errent gentiles, quàm judæi, et judæi, quàm hæretici, gravior est infidelitas gentilium, quàm judæorum, et judæorum, quàm hæreticorum, nisi fortè quorumdam (puta Manichæorum) qui etiam circa credibilia plus errant, quam gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima præponderat secundæ, quantum ad rationem culpæ, quia infidelitas habet rationem culpæ, ut suprà dictum est, magis ex hoc quòd renititur fidei, quàm ex hoc quod non habet ea quæ sunt fidei. Hoc enim videtur, ut dictum est, magis ad rationem pœnæ pertinere. Unde (simpliciter loquendo) infidelitas hæreticorum est pessima.

ARTICULUS VII.

Utrùm sit cum infidelibus publicè disputandum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit cum infidelibus publicè disputandum. Dicit enim Apostolus II. *Ad Timoth.*, II : « Noli verbis contendere; ad nihil enim utile est nisi ad subversionem audientium. » Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publicè disputandum cum infidelibus.

2. Præterea, lex Martiani Augustini per canones confirmata sic dicit : « Injuriam facit judicio religiosissimæ synodi, si quis semel judicata, aut rectè disposita, revolvere, et publicè disputare contendit. » Sed omnia quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra concilia determinata. Ergo graviter peccat, injuriam synodis faciens, si quis de eis quæ sunt fidei, publicè disputare præsumat.

3. Præterea, disputatio argumentis aliquibus agitur. Sed

(1) De his etiam art. 1 hujus quæst.; ut et I. *ad Timoth.*, II, lect. 2, in fine.

argumentum est « ratio rei dubiæ faciens fidem (1); » ea autem quæ sunt fidei, cùm sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quæ sunt fidei, non est publicè disputandum.

Sed contra est, quòd *Act.*, IX, dicitur, quòd « Saulus invalescebat et confundebat Judæos; » et quod « loquebatur gentibus, et disputabat cum Græcis. »

(Conclusio. — Publicè disputare cum infidelibus, coram fidelibus idiotis et simplicibus, dubitando de fide, peccatum est; at disputare de fide ad exercitium, vel ad errores confutandos, coram tamen sapientibus vel confirmatione fidei egentibus, laudabile est.)

Respondeo dicendum, quòd in disputatione fidei duo sunt consideranda : unum quidem ex parte disputantis; aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat tanquam dubius in fide et infidelis. Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est. Ex parte vero audientium considerandum est, utrum illi qui disputationem audiunt, sint instructi et firmi in fide, aut simplices, et in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus, in fide firmis, nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum; quia aut sunt sollicitati sive pulsati ab infidelibus, putà judæis, vel hæreticis, sive paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem, aut omnino non sunt sollicitati super hoc, sicut in terris in quibus non sunt infidelès. In primo casu necessarium est publicè disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur, et tolletur infidelibus decipiendi facultas; et ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio. Unde Gregorius in II. *Pastorali* : « Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita

(1) Ut Cicero definit in *Topicis*, aliquantulum ab initio; et ibi Boetius explicat.

indiscretum silentium eos qui erudiri poterant in errore derelinquit. » In secundo vero casu, periculosum est publicè disputare de fide coram simplicibus, quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis, ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum, quàm firmitate sententiarum.

Ad secundum dicendum, quòd lex illa prohibet publicam disputationem de fide, quæ procedit ex dubitatione fidei; non autem illam quæ est ad fidei conservationem.

Ad tertium dicendum, quòd non debet disputari de his quæ sunt fidei, quasi de eis dubitando; sed propter veritatem manifestandam et errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare; quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud I. *Petr.* (1) : « Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ est in vobis spe et fide. » Quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud *ad Tit.*, I : « Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm infideles compellendi sint ad fidem.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim *Matth.*, XIII, quòd servi patris familias, in cujus agro erant zizania seminata, quæsierunt ab eo : « Vis imus et colligimus ea; » et ipse respondit : « Non, ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum. » Ubi dicit *Chrysostomus* (3): « Hæc dicit Dominus, prohibens occisiones fieri. Nec enim

(1) De spe tantùm in textu Petri, vers. 16, sed fidem supponit spes, ac proinde utrumque jungit Beda, sicut hic.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 1, ad 6.

(3) Colligitur ex Homil. XLVII. in *Matth.*, pleniùs quàm hic et alia serie.

oportet interficere hæreticos; quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti. » Ergo videtur quòd pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

2. Præterea, in *Decretis*, dist. XLV, sic dicitur : « De judæis præcepit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre. » Ergo pari ratione nec aliqui infideles sunt ad fidem cogendi.

3. Præterea, Augustinus (Tract. XXIX, *in Joan*), dicit, quòd « cætera potest homo nolens, credere vero non nisi volens. » Sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sunt ad fidem cogendi.

4. Præterea, *Ezech.*, XVIII, dicitur ex persona Dei : « Nolo mortem peccatoris. » Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinæ, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 29, art. 10). Ergo etiam nos non debemus velle quòd infideles occidantur.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XIV : « Exi in vias et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea. » Sed homines in domum Dei, id est, in sanctam Ecclesiam intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

(Conclusio. — Infideles, qui nunquam fidem susceperunt, ut judæi et gentiles, nullo modo sunt ad fidem compellendi ; at infideles, hæretici et apostatæ, sunt cogendi ut id adimpleant quod promiserunt.)

Respondeo dicendum, quòd infidelium quidam sunt, qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et judæi : et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant; quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi à fidelibus, si adsit potestas, ut fidem non impediant, vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem, ut eos ad credendum cogant ; (quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent) sed propter hoc, ut eos compellant ne fidem Christi impediant. Alii verò sunt infideles, qui quandoque fidem susceperunt, vel eam profitentur, sicut hæretici et quicumque apostatæ : et tales sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, et teneant quod semel susceperunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd per illam auctoritatem quidam intellexerunt esse prohibitam, non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem, ut patet per auctoritatem Chrysostomi inductam. Et Augustinus *ad Vincentium* (Epist. XLI), de se dicit : « Hæc primitus mea sententia erat, neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant : Gratias Domino, qui vincula nostra dirupit. » Quod ergo Dominus dicit : « Sinite utraque crescere usque ad messem, » qualiter intelligendum sit, apparet ex hoc quod subditur : « Ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum. » Ubi satis ostendit, sicut Augustinus dicit *contra epistolam Parmeniani* (lib. III, cap. 2) : « Cùm metus iste non subest, id est, quando ita cujusque crimen notum est omnibus, et execrabile apparet, ut nullos prorsus, vel non tales habeat defensores per quos possit schisma contingere, non dormiat severitas disciplinæ. »

Ad secundum dicendum, quòd Judæi, si nullo modo acceperunt fidem, nullo modo sunt cogendi ad fidem. Si autem acceperunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut eodem capitulo dicitur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo hæretici sunt compellendi, ut fidem teneant. Dicit enim Augustinus *ad Bonifacium Comitem :* « Ubi est quod isti clamare consueverunt, liberum esse credere, vel non credere; cui vim Christus intulit, agnoscant in Paulo prius cognoscentem Christum et postea docentem. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut in eadem Epistola L, Augustinus dicit : « Nullus nostrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, nisi Absalon filius ejus in bello, quod contra patrem gerebat, fuisset extinctus. Sic Ecclesia catholica, si aliquorum perditione cæteros colligit, dolorem materni sanat cordis tantorum liberatione populorum. »

ARTICULUS IX.

Utrùm cum infidelibus possit communicari.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd cum infidelibus possit communicari. Dicit enim Apostolus I. *ad Corinth.*, X : « Si quis vocat vos infidelium ad cœnam, et vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate. » Chrysosomus dicit (Homil. XXV in *Epist. ad Hebræos*) : « Ad mensam Paganorum si volueris ire, sine ulla prohibitione permittimus. » Sed ad cœnam alicujus ire, est ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

2. Præterea, Apostolus dicit I. *ad Corinth.*, V : « Quid mihi est de his qui foris sunt judicare. » Foris autem sunt infideles. Cùm ergo per judicium Ecclesiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quòd non sit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

3. Præterea, Dominus non potest uti servo nisi ei communicando saltem verbo; quia Dominus movet servum per imperium (2). Sed Christiani possunt habere servos infideles, vel judæos, vel etiam paganos sive saracenos. Ergo possunt licitè cum eis communicare.

Sed contra est, quod dicitur *Deut.*, VII : « Non inibis cum eis fœdus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia; » et super illud *Levit.*, XV : « Mulier quæ, redeunte mense, etc., » dicit Glossa : « Sic oportet ab idololatria abstinere, ut nec idololatras, nec eorum discipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus. »

(Conclusio. — Non possunt fideles cum hæreticis et apostatis infidelibus communicare sicut cum infidelibus Judæis, vel paganis, qui nunquam fidem susceperunt. At fideles firmi in fide possunt cum infidelibus Judæis, vel Paganis communicare, cùm per illos eorum conversio speretur; non autem hoc licet fidelibus simplicibus et infirmis.)

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 3; et dist. 18, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1; et *Quodlib.*, X, art. 15; et in I. *ad Cor.*, V.

(2) Colligitur ex lib. I. *Polit.*, cap. 4.

Respondeo dicendum, quòd communio alicujus personæ interdicitur fidelibus dupliciter : uno modo, in pœnam illius cui communio fidelium subtrahitur ; alio modo, ad cautelam eorum quibus interdicitur ne aliis communicent. Utraque causa ex verbis Apostoli accipi potest I. *ad Corinth.*, V ; nam postquam sententiam excommunicationis protulit, subdit pro ratione : « Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? » Et postea rationem subdit ex parte pœnæ per judicium Ecclesiæ, illatæ, cum dicit : « Nonne de his qui intus sunt vos judicatis? » Primo ergo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem christianam receperunt, scilicet paganorum vel judæorum ; quia non habet de eis judicare spirituali judicio, sed temporali, in casu cum inter Christianos commorantes, aliquam culpam committunt, et per fideles temporaliter puniuntur. Sed isto modo, scilicet in pœnam, interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium qui à fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, sicut hæretici, vel etiam totaliter à fide recedendo, sicut apostatæ. In utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia. Sed quantum ad secundum modum videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum et negotiorum et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quòd ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit, quàm fidelium à fide aversio, non sunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt, scilicet paganis vel judæis, et maximè si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione, et præcipuè ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd Ecclesia contra infideles non habet judicium quoad pœnam spiritualem eis infligendam ; habet tamen judicium super aliquos infideles quoad temporalem pœnam infligendam : ad quod pertinet, quòd Ecclesia aliquando propter aliquas speciales culpas subtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad tertium dicendum, quòd magis est probabile quod servus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quàm è converso : et ideo non est prohibitum quin fideles habeant servos infideles. Si tamen domino periculum imminneret ex communione talis servi, deberet eum à se abjicere, secundum illud mandatum Domini, *Matth.*, XVIII : « Si pes tuus scandalizaverit te, abscinde eum et projice abs te. »

Ad argumentum in oppositum, dicendum quòd Dominus illud præcipit de illis gentibus quarum terram ingressuri erant Judæi, qui erant proni ad idololatriam : et ideo timendum erat ne per continuam conversationem cum eis alienarentur à fide. Et ideo ibidem subditur : « Quia seducet filium tuum ne sequatur me. »

ARTICULUS X.

Utrùm infideles possint habere prælationem, seu dominium super fideles.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd infideles possint habere prælationem vel dominium supra fideles. Dicit enim Apostolus I. *ad Tim.*, VI : « Quicumque sunt sub jugo servi, dominos omni honore dignos arbitrentur. » Et quòd loquatur de fidelibus patet per hoc quod subdit : « Qui autem fideles habent dominos, non contemnant. » Et I. *Petr.*, II, dicitur : « Servi subditi estote in omni tempore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis. » Non autem hoc præciperetur per doctrinam Apostolicam, nisi infideles possent fidelibus præesse. Ergo videtur quod infideles possint fidelibus præesse.

2. Præterea, quicumque sunt de familia alicujus principis, subsunt ei. Sed fideles aliqui erant de familia infidelium principum. Unde, dicitur *ad Philip.*, IV : « Salutant vos omnes sancti, maximè autem qui de Cæsaris domo sunt, » scilicet Neronis qui infidelis erat. Ergo infideles possunt fidelibus præesse.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in I. *Polit.* (1), servus

(1) Ubi duplex distinguit instrumentum, nempè *inanimatum* unum, alterum verò *animatum*; eo quòd locum sive

est instrumentum domini in his quæ ad humanam vitam pertinent: sicut et minister artificis est instrumentum artificis in his quæ pertinent ad operationem artis. Sed in talibus potest fidelis infideli subjici, possunt enim fideles infidelium coloni esse. Ergo infideles possunt fidelibus præfici, etiam quantum ad dominium.

Sed contra est, quòd ad eum qui præest, pertinet habere judicium super eos quibus præest. Sed infideles non possunt judicare de fidelibus; dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, VI: « Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum, judicari apud iniquos (id est infideles) et non apud sanctos. » Ergo videtur quod infideles fidelibus præesse non possint.

(Conclusio.—Non sunt infideles assumendi ad dominium seu prælaturam fidelium, cederet enim hoc in scandalum ac periculum fidei; at, si præexistant, tolerandi videntur ad scandalum vitandum.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc dupliciter loqui possumus. Uno modo de dominio, vel prælatione infidelium super fideles de novo instituenda; et hoc nullo modo permitti debet; cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei. De facili enim illi qui subjiciuntur aliorum jurisdictioni, immutari possunt ab eis quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt, fuerint magnæ virtutis. Et similiter, infideles contemnunt fidem, si fidelium defectus cognoscant. Et ideo Apostolus prohibuit ut fideles non contendant judicio coram judice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia, quòd infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel prælatione jam præexistenti. Ubi considerandum est, quòd dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex

speciem instrumenti teneat in artibus minister, ut ibidem subjungit. Et mox: *Possessum quiddam animarum servus est*, inquit (ἔμψυχον κτῆμα), et velut *instrumentum omnia instrumenta præcedens, vel omnibus excellens instrumentis*; ut utro libet modo græcum ὄργανον πρὸ ὀργάνων subintelligi potest.

jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium, secundum se considerata, non tollit dominium et prælationem infidelium suprà fideles. Potest tamen justè per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ auctoritatem Dei habentis, tale jus dominii, vel prælationis tolli; quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus, qui etiam temporali subjectione subjiciuntur Ecclesiæ et membris ejus, hoc jus Ecclesia statuit, ut servus Judæorum cùm fuerit factus Christianus, statim à servitute liberetur, nullo pretio dato, si fuerit vernaculus, id est, in servitute natus : et similiter, si infidelis existens, emptus ad servitium. Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infrà tres menses exponere ad vendendum. Nec in hoc injuriam facit Ecclesia; quia cùm ipsi Judæi sint servi Ecclesiæ, potest disponere de rebus eorum. Sicut etiam principes sæculares multas leges ediderunt circa suos subditos, in favorem libertatis. In illis verò infidelibus qui temporaliter Ecclesiæ vel ejus membris non subjacent, prædictum jus Ecclesia non statuit, licet posset instituere de jure. Et hoc facit ad scandalum vitandum. Sicut etiam Dominus, *Matth.*, XVII, ostendit, quod poterat se à tributo excusare, quia liberi sunt filii; sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus cùm dixisset, quòd servi dominos suos honorarent, subjungit : « Ne nomen Domini et doctrina blasphemetur. »

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd illa prælatio Cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus. Unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem; et utile erat, quòd aliqui fideles locum in familia Imperatoris haberent ad defendendum alios fideles : sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, et ad hoc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

Ad tertium dicendum, quòd servi subjiciuntur dominis suis ad totam vitam, et subditi præfectis ad omnia negotia; sed

ministri artificum subdantur eis ad aliqua specialia opera. Unde periculosius est quòd infideles accipiant dominium vel prælationem super fideles quam quòd accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia, quòd Christiani possint colere terras Judæorum, quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit à rege Tyri magistros operum ad ligna cædenda, ut habetur III. *Reg.*, VI. *Et* tamen, si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

ARTICULUS XI.

Utrùm infidelium ritus sint tolerandi.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quòd infideles in suis ritibus peccant, eos servando. Sed peccato videtur consentire, qui non prohibet cùm prohibere possit, ut habetur in Glossa. *Rom.*, I, super illud : « Non solum qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus. » Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

1. Præterea, ritus judæorum idololatriæ comparantur, quia super illud *Gal.*, V : « Nolite iterum jugo servitutis contineri, » dicit Glossa (interlin.) : « Non est levior hujus legis servitus, quàm idololatriæ. » Sed non sustineretur quod idololatriæ ritum aliqui exercerent; quin imo Christianorum principes templa idolorum primo claudi, et postea dirui fecerunt, ut Augustinus narrat XVIII. *De Civit. Dei.* (cap. 46). Ergo secundum hoc, etiam ritus judæorum tolerari non debent.

3. Præterea, peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum est (art. 3). Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum, et alia hujusmodi. Ergo etiam in ritus fidelium tolerandi non sunt.

Sed contra est, quod in *Decretis*, dist. XLV, cap. *Qui sincera* (1), dicit Gregorius de judæis : « Omnes festivitates suas,

(1) Ex lib. XI, Epist. 15, quæ Paschasio Episcopo Neapolitano inscribitur ad compescendam querimoniam Judæorum qui Neapoli consistebant; nempe quòd *quidam eos à quibusdam feriarum suarum solemnitatibus irrationabiliter*

sicut hactenus ipsi et patres eorum per longa colentes tempora, tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam. »

(CONCLUSIO. — Infidelium ritus, qui aliquid utilitatis vel veritatis ipsis afferant fidelibus, tolerandi sunt; reliqui verò ritus, nullo modo tolerandi sunt.)

Respondeo dicendum, quòd humanum regimen derivatur à divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summè bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset, ne eis sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano, illi qui præsunt, rectè aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur. Sicut Augustinus dicit in lib. *De ordine* (lib. II, cap. 4): «Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus. » Sic ergo, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt, vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quòd Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quòd testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repræsentatur quod credimus : et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi fortè ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum, vel dissidium, quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Propter hoc enim hæreticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

niterentur arcere. Vetat igitur eos inquietari quantum ad hoc, ut in fine concludit.

ARTICULUS XII.

Utrùm pueri Judæorum et aliorum infidelium sint, invitis parentibus, baptizandi.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd pueri judæorum et aliorum infidelium sint baptizandi, parentibus invitis. Majus enim est vinculum matrimoniale, quàm jus patriæ potestatis in pueros; quia jus patriæ potestatis potest per hominem solvi, cùm filius familiâs emancipetur (1); vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud *Matth.*, XIX : « Quod Deus conjunxit, homo non separet. » Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale. Dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, VII : « Quod si infidelis discedit, discedat; non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi. » Et Canon. dicit, quod si « conjux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei cohabitare. » Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus patriæ potestatis in suos filios. Possunt ergo eorum filii baptizari, eis invitis.

2. Præterea, magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ, quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret. Cùm ergo filii judæorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quòd sint eis auferendi et baptizandi et in fide instruendi.

3. Præterea, filii servorum sunt servi et in potestate dominorum. Sed judæi sunt servi regum et principum : ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit injuria si eos baptizent, invitis parentibus.

4. Præterea, quilibet homo magis est Dei, à quo habet

(1) Præter alios modos quibus eamdem solvi posse Syntagma Juris refert, lib. XI, cap. 10, et istum quidem nominatim paragr. vel num. 10.

animam, quam patris carnalis, à quo habet corpus. Non ergo est injustum si pueri judæorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Præterea, baptismus efficacior est ad salutem quàm prædicatio; quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, et aperitur janua cœli. Sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit, ut habetur *Ezech.*, III et XXXIII, de eo « qui videt gladium venientem, et non insonuerit tuba. » Ergo multò magis, si pueri judæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare et non baptizaverunt.

Sed contra est, quod nemini facienda est injuria. Fieret autem judæis injuria, si eorum filii baptizarentur, eis invitis; quia amitterent jus patriæ potestatis in filios jam fideles. Ergo, eis invitis, non sunt baptizandi.

(Conclusio. — Non sunt infidelium pueri, invitis parentibus, baptizandi, quia id Ecclesiæ Dei consuetudo in omnibus sequenda, nunquam probavit; quod et justitiæ naturali repugnaret, et inde fides in periculum venire posset.)

Respondeo dicendum, quòd maximam habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda; quia ei ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ, quàm auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cujuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ usus nunquam habuit quòd Judæorum filii, invitis parentibus, baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi Episcopi, ut Sylvester Constantino, et Ambrosius Theodosio: qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, judæorum, invitis parentibus, filii baptizentur. Et hujus ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei: Si enim pueri nondum usum rationis habentes, baptismum susciperent, postmodum cum ad perfectam ætatem venirent, de facili possent à parentibus induci

ut relinquerent quod ignorantes susceperunt : quòd vergeret in fidei detrimentum. Alia verò ratio est quia repugnat justitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primò quidem à parentibus non distingitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur. Postmodum verò postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero; quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus est alicujus ut utatur eo cùm voluerit, secundum jus civile, sicut proprio instrumento, ita de jure naturali est quod filius antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra justitiam naturalem esset, si puer, antequam habeat usum rationis, à cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur, invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii jam incipit esse suus, et potest quantum ad ea quæ sunt juris divini, vel naturalis, sibi ipsi providere. Et tunc est inducendus ad fidem, non coactione, sed persuasione. Potest etiam invitis parentibus consentire fidei, et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod « salvati sunt *fide* parentum, » per quod datur intelligi quòd ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, præcipuè, antequam habeant usum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii et uterque potest, invito altero, fidei assentire; sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis, sed postquam habet usum rationis : tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum, quod à morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis, putà si quis à suo judice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere (1). Unde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis quo filius est sub cura patris, ut eum liberet periculo mortis æternæ.

(1) Sic explicatur infrà, qu. 69, art. 4, ad 3, illud *Proverb.*, XXIV, vers. 11 : *Erue eos qui ducuntur ad mortem.*

Ad tertium dicendum, quòd Judæi sunt servi principum servitute civili, quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum, quòd homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer, antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet, et secundum eorum dispensationem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quòd periculum quod sequitur de prædicatione omissa, non imminet nisi eis quibus commissum est officium prædicandi. Unde apud *Ezech.* præmittitur : « Speculatorem dedi te filiis Israel. » Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis, pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum si propter subtractionem sacramentorum, eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

QUÆSTIO XI.

De hæresi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de hæresi.

Circa quam quæruntur quatuor. 1° Utrùm hæresis sit infidelitatis species. 2° De materia ejus, circa quam est. 3° Utrùm hæretici sint tolerandi. 4° Utrùm revertentes sint recipiendi.

ARTICULUS I.

Utrùm hæresis sit infidelitatis species.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut suprà

et eos qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses ; cùm ex professo ea de re agitur.

(1) De his etiam suprà, qu. 10, art. 5; et infrà, qu. 94, art. 1, ad 1.

dictum est. Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam; dicit enim Hieronymus, et habetur *in Decretis*, XXIV (1), qu. 3 : « Hæresis græcè ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem. » Electio autem est actus appetitivæ virtutis, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 13, art. 1). Ergo hæresis non est infidelitatis species.

2. Præterea, vitium præcipuè accipit speciem à fine : unde Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quod « ille qui mœchatur ut furetur, magis est fur quàm mœchus. » Sed finis hæresis est commodum temporale, et maximè principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiæ vel cupiditatis; dicit enim Augustinus in lib. *De utilitate credendi* (cap. 1.), quòd « hæreticus est qui alicujus temporalis commodi et maxime gloriæ principatûsque gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit, vel sequitur. » Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

3. Præterea, infidelitas cùm sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere. Sed hæresis pertinet ad opera carnis; dicit enim Apostolus *ad Galat.*, V : « Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia » et inter cætera postmodum subdit, « dissentiones, sectæ, » quæ sunt idem quod *hæreses* (2). Ergo hæresis non est infidelitatis species.

Sed contra est, quod falsitas veritati opponitur. Sed hæreticus est qui falsas et novas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati cui fides innititur. Ergo sub infidelitate continetur.

(Conclusio. — Hæresis est infidelitatis species ad eos pertinens qui fidem Christi professi sunt, et ejus dogmata corrumpunt.)

Respondeo dicendum, quod nomen *hæresis*, sicut dictum

(1) Supple *Causâ*, cap. quod incipit *Hæresis*, ex Hieronymi Commentario in *Epist. ad Galat.*, cap. V, ubi *sectæ* inter opera carnis, vel (αἱρέσεις), *hæreses*.

(2) Juxta græcum αἱρέσεις, quod ibi usurpatur, ut indicatum paulò ante; ac Hieronymus ibi *hæreses* reddit, Vulgata verò *sectas*, non eo tantùm loco, sed et alibi passim.

est, electionem importat. Electio autem, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 13, art. 1), est eorum quæ sunt ad finem, præsupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex suprà dictis patet. Unde quod est principale *verum*, habet rationem finis ultimi; quæ autem secundaria sunt, habent rationem eorum quæ sunt ad finem. Quia vero quicumque credit, alicujus dicto assentit, principale videtur esse et quasi finis in unaquaque credulitate ille cujus dicto assentitur. Quasi autem secundaria sunt ea quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui rectè fidem christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his quæ verè ad ejus doctrinam pertinent. A rectitudine ergo fidei christianæ dupliciter quis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire; et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem : et hoc pertinet ad speciem infidelitatis paganorum et judæorum. Alio modo, per hoc quòd intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quæ sunt verè à Christo tradita, sed ea quæ sibi propria mens suggerit. Et ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut et voluntas ad fidem, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd vitia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto, habent genus et causam : sicut cùm aliquis mœchatur ut furetur, est ibi quidem species mœchiæ ex proprio fine et objecto; sed ex fine ultimo ostenditur, quòd mœchia ex furto oritur, et sub eo continetur sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere, ut patet ex his quæ suprà (1, 2, qu. 12, art. 6) de actibus dicta sunt in communi. Unde et similiter in proposito, finis proximus hæresis est adhærere falsæ sententiæ propriæ; et ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto, ostenditur causa ejus, scilicet quòd oritur ex superbia, vel cupiditate.

Ad tertium dicendum, quòd sicut *hæresis* dicitur ab eligendo, ita *secta* dicitur à sectando, sicut Isidorus dicit in I. *Etymolog.* Et ideo hæresis et secta idem sunt, et utrumque

pertinet ad opera carnis; non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi objecti, sed ratione causæ, quæ est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia, vel cupiditate, ut dictum est, vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est principium errandi, ut etiam Philosophus dicit in IV. *Metaph.*, (text. 24). Phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, in quantum actus ejus est cum organo corporali.

ARTICULUS II.

Utrùm hæresis sit propriè circa ea quæ sunt fidei.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd hæresis non sit propriè circa ea quæ sunt fidei. Sicut enim sunt hæreses et sectæ in christianis, ita etiam fuerunt in judæis et pharisæis, sicut Isidorus dicit in lib. VIII. *Etymolog.*, (cap. 4, ac deinceps). Sed eorum dissensiones non erant circa ea quæ sunt fidei. Ergo hæresis non est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

2. Præterea, materia fidei sunt res quæ creduntur. Sed hæresis non solum est circa res, sed etiam circa verba et circa expositiones sacræ Scripturæ; dicit enim *Hieronymus*, quòd « quicumque aliter scripturam intelligit, quàm sensus Spiritus sancti efflagitat, à quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest. » Et alibi dicit, quòd « ex verbis inordinatè prolatis, sit hæresis. » Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

3. Præterea, etiam circa ea quæ ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire, sicut Hieronymus et Augustinus circa cessationem legalium; et tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit, *Contra Manichæos :* « Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter,

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 1, ad 6; et in I. *ad Cor.*, lect. 4, col. 2.

suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, hæretici sunt. » Sed pestifera et mortifera dogmata non sunt nisi illa quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam justus vivit, ut dicitur *Rom.*, I. Ergo hæresis est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

(CONCLUSIO. — Hæresis consistit circa ea quæ fidei sunt, scilicet fidei articulos, et quæ ad ipsos sequuntur, dissentiendo cum pertinacia ab illis.)

Respondeo dicendum, quòd de hæresi nunc loquimur, secundum quod importat corruptionem fidei Christianæ (1). Non autem ad corruptionem fidei Christianæ pertinet, si aliquis habeat aliquam falsam opinionem in his quæ non sunt fidei, putà in geometricalibus, vel in aliis hujusmodi, quæ omnino ad fidem pertinere non possunt; sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quæ ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut suprà dictum est (qu. 1, art. 6) : uno modo directè et principaliter sicut articuli fidei, alio modo indirectè et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli. Et circa utraque potest esse hæresis, eo modo quo et fides.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut hæreses judæorum et pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad judaismum vel ad pharisaismum pertinentes, ita etiam Christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quòd ille dicitur aliter exponere sacram Scripturam quam Spiritus sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ intorquet, quod contrariatur ei quod est per Spiritum sanctum revelatum. Unde dicitur *Ezechiel*, XIII, de falsis prophetis : « Qui perseverarunt confirmare sermonem, » scilicet per falsas expositiones Scripturæ. Similiter etiam per verba quæ quis loquitur, suam fidem profitetur. Est enim confessio actus fidei, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 1). Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quæ

(1) Juxta famosiorem ejus notionem et ecclesiastico usu consecratam; ut usurpabat suprà S. Petrus, et usurpat S. Paulus, I. *ad Cor.*, XI, v. 19, sicut paulò post refertur, indeque passim sancti Patres. Alioqui variè illam sumi posse suprà etiam ex Hieronymo et Cicerone notatum est.

sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei. Unde Leo papa in quadam Epistola (1) ad Proterium Episcopum Alexandrinum, dicit quod « inimici crucis Christi omnibus, et verbis nostris insidiantur et syllabis, si ullam illis vel tenuem occasionem demus, qua Nestoriano sensui nos congruere mentiantur »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (Epist. CLXII), et in *Decretis*, XXIV, qu. 3, cap. *Dixit Apostolus*, etc., sic habetur : « Si qui sententiam suam quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quærunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cùm invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi; » quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiæ doctrinæ. Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse, vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quæ nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice; dicitur enim XXIV, qu. I, (cap. *Quoties*, ex Epist. *Innocentii* I, ad concilium Milevit.) : « Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos non nisi ad Petrum, id est ad sui nominis et honoris auctorem, referre debere. » Contra cujus auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus, nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus ad Damasum papam : « Hæc est fides, Papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia; in qua si minus peritè, aut parum cautè fortè aliquid positum est, emendari cupimus à te, qui Petri fidem et sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio Apostolatus tui judicio comprobatur, quicumque me culpare voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit. »

(1) Quam excidisse Baronius ad annum 453 notat. Sed Epist. LXVIII vel LXIX *ad Julianum* tale aliquid indicat Leo.

ARTICULUS III.

Utrùm hæretici sint tolerandi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd hæretici sunt tolerandi. Dicit enim Apostolus II. *ad Timoth.*, II : « Servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati; ne quando det illis pœnitentiam Deus ad cognoscendum veritatem, et resipiscant à laqueis diaboli. » Sed si hæretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas pœnitendi. Ergo hoc videtur esse contra præceptum Apostoli.

2. Præterea, illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum. Sed hæreses sunt necessariæ in Ecclesia; dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, II : « Oportet hæreses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant in vobis. » Ergo videtur quòd hæretici sunt tolerandi.

3. Præterea, Dominus mandavit *Matth.*, XIII, servis suis ut zizania sinerent crescere usque ad messem, quæ est finis sæculi, ut ibidem exponitur. Sed per zizania significantur hæretici, secundum expositionem sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Titum*, III : « Hæreticum hominem post primam et secundam correptionem (2) devita, sciens quia subversus est qui hujusmodi est. »

(Conclusio. — Quamquam hæretici tolerandi non sint ipso illorum demerito, usque tamen ad secundam correptionem expectandi sunt, ut ad sanam redeant Ecclesiæ fidem; qui verò post secundam correptionem in suo errore obstinati per-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 1; et *Quodlib.*, X, art. 15.

(2) Seu *admonitionem*, ex græco νουθεσιαν, quod *commonitionem et doctrinam sine increpatione* significat, Hieronymus notat ibi, et idem sonat, ac si dicas ponere in alicujus mente quod persuades. Ex quo intelligitur blandè primùm ac patienter esse admonendos, antequam severiùs vel à convincentibus arguantur, vel à prælatis puniantur.

manent, non modo excommunicationis sententiæ, sed etiam secularibus principibus exterminandi, tradendi sunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hæreticos duo sunt consideranda : unum quidem ex parte ipsorum; aliud verò ex parte Ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem à mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quàm falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ vel alii malefectores statim per seculares principes justè morti traduntur; multo magis hæretici, statim ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et justè occidi. Ex parte autem Ecclesiæ, est misericordia ad errantium conversionem : et ideo non statim condemnat, « sed post primam et secundam correptionem, » ut Apostolus docet. Postmodum verò si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum judicio seculari, à mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus, et habetur XXIV, qu. 3 : « Resecandæ sunt putridæ carnes, et scabiosa ovis à caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, et pecora, ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit; sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem ejus flamma populata est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ad modestiam illam pertinet, ut primo et secundo corripiatur. Quod si redire noluerit, jam pro subverso habetur, ut patet auctoritate Apostoli inducta.

Ad secundum dicendum, quòd utilitas quæ ex hæresibus provenit, est præter intentionem hæreticorum, dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apostolus dicit; et ut excutiamus pigritiam, divinas Scripturas sollicitiùs intuentes, sicut Augustinus (1) dicit. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem : quod est maximi nocumenti. Et ideo magis

(1) Colligitur ex lib. I. *De Genesi, contra Manichæos*.

respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione, ut excludantur; quàm ad hoc quod est præter eorum intentionem, ut sustineantur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut habetur *in Decretis*, XXIV, qu. 3, aliud est *excommunicatio*, et aliud *eradicatio*. Excommunicatur enim ad hoc aliquis, ut ait Apostolus I, *ad Cor.*, V, « Ut spiritus ejus salvus fiat in die Domini. » Si tamen totaliter eradicentur per mortem hæretici, non est etiam contra mandatum Domini : quod est in eo casu intelligendum, quandò non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut suprà dictum est (qu. 10, art. 8), cum de infidelibus in communi ageretur.

ARTICULUS IV.

Utrùm revertentes ab hæresi, sint ab Ecclesia recipiendi.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd revertentes ab hæresi, sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim *Jerem.*, III, ex persona Domini : « Fornicata es cum amatoribus multis (2); tamen revertere ad me, dicit Dominus. » Sed Ecclesiæ judicium, est judicium Dei, secundum illud *Deut.*, I : « Ita parvum audietis ut magnum ; neque accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est. » Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

2. Præterea, Dominus, *Matth.*, XVIII, Petro mandat, ut fratri peccanti dimittat « non solum septies, sed usque septuagies septies : » per quæ intelligitur, secundum expositionem Hieronymi, quod quotiescumque aliquis peccaverit, est ei dimittendum. Ergo, quotiescumque aliquis peccaverit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

3. Præterea, hæresis est quædam infidelitas. Sed alii infi-

cap. 1, et inde in Decretis refertur loco suprà notato, ut cap. *Ideo* videre est.

(1) De his etiam *Quodlib.*, XX, art. 16.

(2) *Idololatriæ fornicationem* interpretatur ibi Hieronymus ; non dissimili sensu ac mox infidelitas *fornicatio spiritualis* appellatur; et rursum *Jerem.*, XIII, prope finem;

deles volentes converti, ab Ecclesia suscipiuntur. Ergo etiam hæretici sunt recipiendi.

Sed contra est, quod Decretalis, *Ad abolendam*, dicit quòd « si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in abjuratam hæresim recidisse, seculari judicio sunt relinquendi. » Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

(Conclusio. — Quamquam hæretici revertentes semper recipiendi sint ad pœnitentiam, quotiescumque relapsi fuerint, non tamen semper sunt recipiendi, et restituendi ad bonorum hujus vitæ participationem.)

Respondeo dicendum, quòd Ecclesia, secundum Domini institutionem, charitatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verum etiam inimicos et persequentes, secundum illud *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos. » Pertinet autem ad charitatem, ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum : unum quidem spirituale, scilicet salus animæ, quod particulariter respicit charitas; hoc enim quilibet ex charitate debet alii velle. Unde quantum ad hoc, hæretici revertentes, quotiescumque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam, per quam impenditur eis via salutis. Aliud autem est bonum quod secundariò respicit charitas, scilicet bonum temporale, sicut est vita temporalis, possessio mundana, et bona fama, et dignitas Ecclesiastica, sive sæcularis. Hoc enim non tenemur ex charitate aliis velle, nisi in ordine ad salutem æternam, et eorum et aliorum. Unde si aliquid de hujusmodi bonis, existens in uno, impedire possit æternam salutem in multis, non oportet quod ex charitate hujusmodi bonum ei velimus, sed potiùs ut velimus eum illo carere; tum quia salus æterna præferenda est bono temporali, tum quia bonum multorum præfertur bono unius. Si autem hæretici revertentes semper reciperentur, ut conservarentur in vita, et aliis temporalibus bonis, posset in præjudicium salutis aliorum hoc esse; tum quia, si relaberentur, alios inficerent, tum etiam quia si sine pœna evaderent, alii securius in hæresim laberentur. Dicitur enim *Eccles.*, VIII :

Ezech., XVI et XXVII; *Osee*, IV; *Nahum*, III; *Numer.*, XIV; *Sap.*, XIV.

« Etenim quia non citò profertur contra malos sententia (1), absque timore ullo filii hominum perpetrant mala. » Et ideo Ecclesia primo quidem revertentes ab hæresi non solum recipit ad pœnitentiam, sed etiam conservat eos in vita, et interdum restituit eos dispensativè ad Ecclesiasticas dignitates, quas prius habebant, si videantur verè conversi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiæ eorum circa fidem. Et ideo ulteriùs redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur à sententia mortis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in judicio Dei semper recipiuntur redeuntes; quia Deus scrutator est cordium; et verè redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest; præsumit enim eos non verè reverti, quia cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi. Et ideo eis viam salutis non denegat, sed à periculo mortis eos non tuetur.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso : quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato in proximum, vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieronymus dicit; sed etiam in hoc est à lege modus statutus secundum quod congruit honori Dei et utilitati proximorum.

Ad tertium dicendum, quòd alii infideles, qui nunquam fidem acceperunt, conversi ad fidem, nondum ostendunt aliquod signum inconstantiæ circa fidem, sicut hæretici relapsi. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

(1) Vel secundùm 70 : *Quia non fit contradictio facientibus malum cito, ideo repletum est cor filiorum hominum in eis ut faciant malum.* Quod sic explicat Hieronymus : *Quia non statim Deus scelus ulciscitur, sed differt pœnam dum expectat pœnitentiam, ideo peccatores putantes nequaquam futurum esse judicium, in scelere perseverant.*

QUÆSTIO XII.

De apostasia, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de Apostasia.

Et circa hoc quæruntur duo. 1° Utrum apostasia ad infidelitatem pertineat. 2° Utrum propter apostasiam à fide, subditi absolvantur à dominio præsidentium apostatarum.

ARTICULUS I.

Utrùm apostasia pertineat ad infidelitatem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd apostasia (1) non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere; quia multa peccata sine infidelitate existunt. Sed apostasia videtur esse omnis peccati principium; dicitur enim *Eccles.*, X : « Initium superbiæ hominis apostatare à Deo; » et postea subditur : « Initium omnis peccati superbia. » Ergo apostasia non pertinet ad infidelitatem.

2. Præterea, infidelitas in intellectu consistit. Sed apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone aut etiam interiori voluntate; dicitur enim *Proverb.*, VI : « Homo apostata, vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, et in omni tempore jurgia seminat. » Si quis enim se circumcideret, vel sepulcrum Mahometi adoraret, apostata reputaretur. Ergo apostasia non pertinet directè ad infidelitatem.

3. Præterea, hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur quòd esset quædam de-

(1) Ex græca voce ἀποστασία, quæ veluti *à statu suo defectionem* significat, meliùs et planiùs quàm apud Ostiensem *post status*, in rubrica *de Apostatis*, vel *retrogradus status*, ut ibidem explicat; etsi hoc ipso quòd à statu deficit, retrogredi videtur Apostata.

terminata species infidelitatis : quod non videtur secundum prædicta. Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, VI : « Multi discipulorum ejus abierunt retro : » quod est apostatare; de quibus supra dixerat Dominus : « Sunt quidam ex vobis, qui non credent. » Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

(CONCLUSIO. — Apostasia simpliciter, qua quis à fide retrocedit, ad speciem pertinet infidelitatis, non autem apostasia ab ordine, vel religione.)

Respondeo dicendum, quòd apostasia importat retrocessionem quamdam à Deo. Quæ quidem diversimodè fit secundum diversos modos quibus homo Deo conjungitur : primò namque conjungitur homo Deo per fidem; secundo per debitam et subjectam voluntatem ad obediendum præceptis ejus; tertiò per aliqua specialia ad superogationem pertinentia, sicut per religionem, et clericaturam, vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius; sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare à Deo retrocedendo à religione quam professus est, vel ab ordine quem suscepit : et hæc dicitur « apostasia religionis seu ordinis. » Contingit etiam aliquem apostatare à Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo conjunctus per fidem. Sed si à fide discedat, tunc omnino à Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter et absolutè est apostasia per quam aliquis discedit à fide, quæ vocatur « apostasia perfidiæ. » Et secundum hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de secunda apostasia, quæ importat voluntatem à mandatis Dei resilientem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

Ad secundum dicendum, quòd ad fidem pertinet non solum credulitas cordis, sed etiam protestatio interioris fidei per exteriora verba et facta; nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, in quantum sunt infidelitatis signa, per modum quòd signum sanitatis sanum dicitur. Auctoritas autem inducta etsi possit intelligi de omni apostasia, verissime tamen contingit apostasiam à fide. Quia enim fides est primum fun-

damentum rerum sperandarum; et « sine fide impossibile est placere Deo, » sublata fide nihil remanet in homine, quod possit esse utile ad salutem æternam. Et propter hoc dicitur *Prov.*, VI : « Homo apostata vir inutilis. » Fides enim est vita animæ, secundum illud *Rom.*, I : « Justus ex fide vivit. » Sicut ergo, sublata vita corporali, omnia membra et partes hominis à debita dispositione recedunt, ita sublata vita justitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus membris. Et primò quidem in ore, per quod maximè manifestatur cor; secundo in oculis; tertio in instrumentis motivis; quarto in voluntate, quæ ad malum tendit. Et ex his sequitur, quod jurgia seminet, alios intendens separare à fide, sicut et ipse recessit.

Ad tertium dicendum, quòd species alicujus qualitatis vel formæ non diversificantur per hoc quod est terminus motus *à quo*, vel *ad quem;* sed potius e conversò, secundum terminos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum ad quem est motus recedentis à fide. Unde Apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quamdam circumstantiam aggravantem, secundum illud II. *Petr.*, II : « Melius erat eis veritatem non cognoscere, quàm post cognitam retroire. »

ARTICULUS II.

Utrùm princeps propter apostasiam à fide, amittat dominium in subditos, ita quòd obedire non teneantur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod princeps propter apostasiam à fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim Ambrosius (1) et habetur II, qu. 3, quòd Julianus imperator, quamvis esset apostata, habuit tamen sub se christianos milites, quibus cùm dicebat,

(1) Cujus nomine prænotatur cap. *Julianus* loco hic indicato, nimirum in Decretis, Causâ 11; quamvis potiùs colligitur ex Augustino super illud *Psalm.* CXXIV : *Non relinquet Dominus virgam peccatorum super sortem justorum;* ut refertur accuratiùs eadem Causâ et quæst., cap. *Imperatores*, in paragr. *Julianus*.

« producite aciem pro defensione reipublicæ » obediebant ei. Ergo propter apostasiam principis subditi non absolvuntur ab ejus dominio.

2. Præterea, apostata à fide infidelis est, sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui sancti viri fideliter servisse, sicut Joseph Pharaoni, et Daniel Nabuchodonosor, et Mardochæus Assuero. Ergo propter apostasiam à fide non est dimittendum, quin principi obediatur à subditis.

3. Præterea, sicut per apostasiam à fide receditur à Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam à fide perderent principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata illa hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo propter apostasiam à fide est recedendum ab obedientia principum.

Sed contra est, quòd Gregorius VII dicit (1) : « Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis, fidelitate aut juramenti Sacramento sunt constricti, apostolica auctoritate à Sacramento absolvimus; et ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant. » Sed apostatæ à fide sunt excommunicati, sicut et hæretici, ut dicit Decretalis extra. de hæreticis, *ad abolendam* (ubi supra). Ergo principibus apostatantibus à fide non est obediendum.

(Conclusio. — Quum quis per sententiam denuntiatur propter apostasiam excommunicatus, ipso facto, ejus subditi à dominio et juramento fidelitatis ejus liberati sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 10, art. 10.), infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quòd dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum. Distinctio autem fidelium et infidelium est secundum jus divinum, per quod non tollitur jus humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli I,

(1) In Synodo Romana, ut refertur etiam in Decretis, Causâ 15, quæst. 6, cap. *Nos Sanctorum*, ubi *tenentes*.

ad Cor., V : « Quid mihi, de his qui foris sunt, judicare ? » Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire ; et convenienter in hoc puniuntur, quòd subditis fidelibus dominari non possunt. Hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem ; quia, ut dictum est, « homo apostata pravo corde machinatur malum, et jurgia seminat, » intendens homines separare à fide. Et ideo, quàm cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam à fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti à dominio ejus, et juramento fidelitatis quo ei tenebàntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illo tempore Ecclesia in sui novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi : et ideo toleravit fideles Juliano apostatæ obedire in his quæ non erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

Ad secundum dicendum, quòd alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquam fidem susceperunt, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd apostasia à fide totaliter separat hominem à Deo, ut dictum est : quod non contingit in quibuscumque aliis peccatis.

QUÆSTIO XIII.

De peccato blasphemiæ in generali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato blasphemiæ, quod opponitur confessioni fidei. Et primò, de blasphemia in generali ; secundò, de blasphemia quæ dicitur peccatum in Spiritum sanctum.

Circa quam quæruntur quatuor : 1° Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. 2° Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. 3° Utrum blasphemia sit maximum peccatum. 4° Utrum blasphemia sit in damnatis.

ARTICULUS I.

Utrùm blasphemia opponatur confessioni fidei.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam, vel aliquod convicium inferre in injuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

2. Præterea, *ad Ephes.*, IV, super illud : « Blasphemia tollatur à vobis, » dicit Glossa : « Quæ sit in Deum vel in Sanctos. » Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quæ pertinent ad Deum, qui est fidei objectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

3. Præterea, a quibusdam dicitur, quòd sunt tres blasphemiæ species : quarum una est, cùm attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est, cùm ab eo removetur quod ei convenit; tertia est, cùm attribuitur creaturæ quod Deo appropriatur : et sic videtur quòd blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro objecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, I : « Prius fui blasphemus et persecutor; » et postea subdit : « Ignorans feci in incredulitate (2) mea. » Ex quo videtur quòd blasphemia ad infidelitatem pertineat.

(Conclusio. — Blasphemiæ vitium, ad infidelitatem eatenus spectat, quatenus per illam homo corde vel ore, secundum intellectum vel affectum, Deo tribuit quæ ei non conveniunt, vel negat quæ ei conveniunt.)

Respondeo dicendum, quod nomen blasphemiæ (3) importare videtur quamdam derogationem alicujus excellentis boni-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, in exposit. lit. sive textûs, ad 6; et *Joan.*, X lect. 5, in principio.

(2) Vel *infidelitate* (ἀπιστία), id est, ut apud supposititium Ambrosium legitur, *nondum credens*.

(3) Ex græco βλασφημία, quasi *maledicentia*, ut Budæus interpretatur.

tatis, et præcipuè divinæ. Deus autem, ut Dionysius dicit, I. cap. *De divin. Nomin.*, est ipsa essentia veræ bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet longè est à ratione perfectæ bonitatis, quæ est ejus essentia. Quicumque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinæ bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter : uno quidem modo, secundum solam opinionem intellectus; alio modo, conjuncta quadam affectus detestatione : sicut econtrariò fides Dei per dilectionem perficitur ipsius. Hujusmodi ergo derogatio divinæ bonitatis vel est secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum. Si constat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia opponitur confessioni fidei.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui contra Deum loquitur, convicium inferre intendens, derogat divinæ bonitati, non solum secundum veritatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis, et impedientis pro *posse* divinum honorem, quod est blasphemia perfecta.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus in sanctis laudatur, in quantum laudantur opera quæ Deus in sanctis efficit, ita et blasphemia quæ fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

Ad tertium dicendum, quòd secundum illa tria non possunt, propriè loquendo, distingui diversæ species peccati blasphemiæ. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod convenit, non differunt nisi secundum affirmationem et negationem : quæ quidem diversitas habitus speciem non distinguit, quia per eamdem scientiam innotescit falsitas affirmationum et negationum, et per eamdem ignorantiam utroque modo erratur; cum negatio probetur per affirmationem, ut habetur I. *Poster.* Quod autem ea quæ sunt Dei propria creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur quòd aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat. Quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuere autem id quod est Dei proprium alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

ARTICULUS II.

Utrùm blasphemia semper sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud *ad Col.*, III : « Nunc autem deponite et vos, » etc., dicit Glossa : « Post majora prohibet minora; » et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quæ sunt peccata venialia.

2. Præterea, omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia; propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, ut ex suprà dictis patet (2). Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit. Ergo non semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, XXIV : « Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur. » Sed pœna mortis non infertur nisi peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

(Conclusio. — Cùm per blasphemiam homines derogent divinæ bonitati, quæ charitatis objectum est, ipsa necessario peccatum mortale est ex suo genere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà (3) dictum est, peccatum mortale est per quod homo separatur à primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei. Unde quæcumque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat charitati divinæ; quia derogat divinæ bonitati, ut dictum est, quæ est objectum charitatis. Et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

(1) De his etiam in III. cap. *ad Coloss.*, lect. 2.

(2) Nempe 1, 2, qu. 74, art. 10, ex professo.

(3) Quæst. mox indicata, sed art. 5 : *Utrùm reatus peccatorum diversificet speciem eorumdem;* et qu. 88, art. 1 :

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa non est sic intelligenda, quòd omnia quæ subduntur, sint peccata venialia; sed quia cum supra non expressisset nisi majora, postmodum etiam quædam minora subdit, inter quæ etiam quædam de majoribus ponit.

Ad secundum dicendum, quòd cùm blasphemia opponatur confessioni fidei, ut dictum est, ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo quod dicitur : « Ego sum Dominus tuus (1) etc. » Vel prohibetur per id quod dicitur : « Non assumes nomen Dei tui in vanum. » Magis enim in vanum assumit nomen Dei, qui aliquod falsum de Deo asserit, quàm qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.

Ad tertium dicendum, quòd blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter. Uno modo, quòd aliquis non advertat hoc quod dicit esse blasphemiam : quod potest contingere cùm aliquis subitò ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat; et tunc est peccatum veniale, et non habet propriè rationem blasphemiæ. Alio modo, quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum; et tunc non excusatur à peccato mortali, sicut nec ille qui ex subito motu iræ aliquem occidit juxta se sedentem.

ARTICULUS III.

Utrùm peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd peccatum blasphemiæ non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur quia nocet, secundum Augustinum *in Enchirid.*, (cap. 8). Sed

Utrùm veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.

(1) Supple : *Non habebis Deos alienos coram me*, ut prohibitionis ratio constet; *Exod.*, XX, vers. 3; *Deuter.*, V, vers. 7; et *Levit.*, XXVI, vers. 1, æquivalenter.

(2) De his etiam III. part., qu. 80, art. 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 9, art. 3, qu. 3; et in quæst. disput. de malo, qu. 2, art. 10.

magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quàm peccatum blasphemiæ, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiæ.

2. Præterea, quicumque pejerat inducit Deum testem falsitatis; et ita videtur eum asserere esse falsum. Sed non quilibet blasphemus usque ad hoc procedit ut Deum afferat esse falsum. Ergo perjurium est gravius peccatum quàm blasphemia.

3. Præterea, super illud *Psalm.*, LXXIV : « Nolite extollere in altum cornu vestrum, » dicit Glossa : « Maximum est vitium excusatio peccati. » Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

Sed contra est, quòd *Isai.*, XVIII, super illud, « ad populum terribilem, » etc., dicit Glossa : « Omne peccatum blasphemiæ comparatum levius est. »

(Conclusio. — Blasphemiæ vitium omnium peccatorum ex suo genere gravissimum est, ipsam etiam infidelitatem quæ maximum peccatorum est aggravans.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, blasphemia opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se gravitatem infidelitatis; et aggravatur peccatum, si superveniat detestatio voluntatis; et adhuc magis, si prorumpat in verba : sicut et laus fidei augetur per dilectionem et confessionem. Unde, cùm infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut suprà dictum est (qu. 10, art. 3), consequens est quòd etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, et ipsum aggravans.

Ad primum ergo dicendum, quòd homicidium et blasphemia, si comparentur secundum objecta in quæ peccatur, manifestum est quòd blasphemia, quæ est directè peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium præponderat. Plus enim hoc homicidium nocet proximo, quàm blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis perversæ, quàm effectus operis, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 73, art. 3 et 8). Ideo, cùm blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino; simpliciter lo-

quendo, gravius peccat quàm homicida. Homicidium tamen primum locum tenet inter peccata in proximum commissa.

Ad secundum dicendum, quòd super illud *ad Eph.*, IV : « Blasphemia tollatur à vobis, » dicit Glossa (1) : « Pejus est blasphemare quàm pejerare. » Qui enim pejerat, non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus ; sed Deum adhibet testem falsitatis, non tanquam æstimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quòd Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signum.

Ad tertium dicendum, quòd excusatio peccati est quædam circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam : et pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit majus.

ARTICULUS IV.

Utrùm damnati blasphement.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd damnati non blasphement. Deterrentur enim nunc aliqui mali à blasphemando propter timorem futurarum pœnarum. Sed damnati has pœnas experiuntur, unde magis eas abhorrent. Ergo multo magis à blasphemando compescuntur.

2. Præterea, blasphemia, cùm sit gravissimum peccatum, est maximè demeritorium. Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiæ.

3. Præterea, *Eccles.*, II, dicitur, quòd « in quocumque loco lignum ceciderit, ibi erit. » Ex quo patet, quòd post hanc vitam homini non accrescit, nec meritum, nec peccatum, quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

Sed contra est, quod dicitur *Apoc.*, XVI : « Æstuaverunt

(1) Nullo ibi nomine prænotata, sed sumpta est ex Augustino, lib. *Contra mendacium*, cap. 19, ex quo et in eumdem locum Beda refert.

(2) De his etiam III. part., qu. 63, art. 3, ad 3 ; et *Joan.*, VIII, lect. 6, col. 1.

homines æstu magno, et blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas. » Ubi dicit Glossa, quòd « in inferno positi, quamvis sciant se pro meritis puniri, dolebunt tamen quod Deus tantam potentiam habeat quòd plagas eis inferat. » Hoc autem esset blasphemia in præsenti. Ergo et in futuro.

(Conclusio. — Est in damnatis blasphemia, quædam interior divinæ justitiæ in corde detestatio, quæ erit etiam post resurrectionem exterior in ore ac voce.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, ad rationem blasphemiæ pertinet detestatio divinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno, retinebunt perversam voluntatem aversam à Dei justitia; in hoc diligunt ea pro quibus puniuntur, et vellent eis uti si possent, et odiunt pœnas quæ pro hujusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis quæ commiserunt, non quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur : sic ergo talis detestatio divinæ justitiæ est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quòd post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia, sicut in sanctis vocalis laus Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd homines deterrentur in præsenti à blasphemia propter timorem pœnarum, quas se putant evadere. Sed damnati in inferno non sperant se posse evadere. Et ideo tanquam desperati feruntur ad omne quod eis perversa voluntas suggerit.

Ad secundum dicendum, quòd meritum et demeritum pertineant ad statum vitæ : unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala verò demeritoria. In beatis autem, bona non sunt *meritoria*, sed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium. Et similiter mala in damnatis non sunt *demeritoria*, sed pertinent ad damnationis pœnam.

Ad tertium dicendum, quòd quilibet in peccato mortali decedens, fert secum voluntatem detestantem divinam justitiam, quantum ad aliquid : et secundum hoc poterit ei inesse blasphemia.

QUÆSTIO XIV.

De blasphemia in Spiritum sanctum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum sanctum.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrùm blasphemia vel peccatum in Spiritum sanctum (1), sit idem quod peccatum ex certa malitia. 2° De speciebus hujus peccati. 3° Utrùm sit irremissibile. 4° Utrum aliquis peccare possit in Spiritum sanctum principio, antequam alia peccata committat.

ARTICULUS I.

Utrùm peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.

Ad primùm sic proceditur (2). Videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiæ, ut patet *Matth.*, XII. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiæ; contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

2. Præterea, peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia, et contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum sanctum dividitur contra peccatum in Filium hominis, ut patet *Matth.*, XII. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia; quia « quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa. »

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum est quoddam

(1) Quod scilicet *Matth.*, XII, vers. 21, per blasphemiam exprimitur, sive *blasphemia Spiritus* appellatur.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 42, art. 1 et 2; et qu. 3,

genus peccati cui determinatæ species assignantur. Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed *est* quædam conditio, vel circumstantia generalis, quæ potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

Sed contra est, quod magister dicit dist. XLIII, lib. II. *Sentent.*, quòd « ille peccat in Spiritum sanctum, cui malitia propter se placet. » Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia, quod peccatum in Spiritum sanctum.

(CONCLUSIO. — Peccare in Spiritum sanctum dicitur, non modo qui quippiam blasphemum dicit contra tres divinas personas vel contra tertiam personam Trinitatis, vel qui usque ad mortem in mortali peccato perseverat; sed etiam qui peccat ex certa malitia, eligendo malum seu impediendo et à se repellendo quæcumque illum à peccato retrahere possent.)

Respondeo dicendum, quòd de peccato seu blasphemia in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim Doctores, scilicet Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus (1), dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum, quando ad litteram aliquid blasphemum dicit contra Spiritum sanctum; sive *Spiritus sanctus* accipiatur secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cujus quælibet persona et Spiritus est et Sanctus est: sive prout est nomen personale unius in Trinitate personæ. Et secundum hoc distinguitur *Matth.*, XII, blasphemia in Spiritum sanctum contra blasphemiam in Filium hominis. Christus enim operabatur quædam humanitus, comedendo, bibendo et alia hujusmodi faciendo; et quædam divinitus, scilicet dæmones ejiciendo, mortuos suscitando, et alia hujusmodi: quæ quidem

de malo, art. 14; et *Quodlib.*, II, qu. 8, art. 1; et *ad Rom.*, II, lect.

(1) Athanasius quidem in Tractatu peculiari super illud *Matth.*, XII: *Qui dixerit verbum contra Filium hominis, etc.* Sed Hilarius, *Can.* XII. in *Matth.*, Ambrosius in *Luc.*, super illud, cap. XII: *Qui verbum in Spiritum sanctum dixerit, etc.* Hieronymus, ut suprà, in *Matth.*, XII, et Chrysostomus, *Homil.* XLII, in eumdem.

agebat et per virtutem propriæ divinitatis, et per operationem Spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Judæi autem primo quidem dixerant blasphemiam in Filium hominis, cum dicebant eum « voracem, potatorem vini, et publicanorum (1) amatorem, » ut habetur *Matth.*, XI. Postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum sanctum, dum opera quæ ipse operabatur virtute propriæ divinitatis et per operationem Spiritus sancti, attribuebant principi dæmoniorum. Et propter hoc dicuntur in Spiritum sanctum blasphemasse. Augustinus autem in libro *De Verbis Domini* (Serm. 11), blasphemiam vel peccatum in Spiritum sanctum dicit esse finalem impœnitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis et operis, non uno sed multis. Hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per Spiritum sanctum, qui est charitas et Patris et Filii. Nec hoc Dominus dicit judæis quasi ipsi peccarent in Spiritum sanctum; non dum enim erant finaliter impœnitentes. Sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc per venirent quod in Spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur *Marc.*, III, ubi postquam dixerat : « Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, etc., » subjungit Evangelista : « Quoniam dicebant, Spiritum immundum habet. » Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemia in Spiritum sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritui sancto, cui appropriatur bonitas, sicut Patri appropriatur potentia, et Filio sapientia. Unde *peccatum in Patrem* dicunt esse, quando peccatur ex infirmitate; *peccatum* autem *in Filium*, quando peccatur ex ignorantia; peccatum autem *in Spiritum sanctum*, quando peccatur ex certa malitia, id est, ex ipsa electione mali, ut supra expositum est (2). Quod quidem contingit dupliciter : uno modo,

(1) Imò et absolutè *peccatorum*, vers. 19.

(2) Nempe 1, 2, qu. 78, art. 1, in corp., ut et art. 3, argum. *Sed contra*; non quòd eligi malum possit per se, sicut explicatum est ibi.

ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur, et sic, non est idem peccare ex malitia, quod peccare in Spiritum sanctum; alio modo contingit ex eo quod per contemptum abjicitur et removetur id quod electionem peccati poterat impedire: sicut spes, per desperationem, et timor, per præsumptionem, et quædam alia hujusmodi, ut infrà dicetur. Hæc autem omnia quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare, est peccare in Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis, ita etiam blasphemia Spiritus sancti potest considerari et in ore et in opere.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam acceptionem, blasphemia in Spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in Filium hominis, secundum quod Filius hominis est etiam Filius Dei, id est, « Dei virtus et Dei sapientia. » Unde secundum hoc, peccatum in Filium hominis erit peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum ex certa malitia, secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati. Prout verò est ex speciali contemptu effectus Spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc, etiam peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati, et similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati; nam finalis impœnitentia potest esse circumstantia cujuslibet generis peccati.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, etc.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet

(1) De his etiam infrà, qu. 36, art. 4, ad 2; ut et II, *Sent.*, dist. 43, art. 4; et *Rom.*, II, lect. 1, in fine.

« desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ, » quas species ponit *Magister*, 43, dist. lib. II. *Sentent.* Negare enim divinam justitiam vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, per præsumptionem autem divinam justitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis, quam peccati in Spiritum sanctum.

2. Præterea, impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum. Sed præteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii; secundum enim eamdem fidem, qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum (1). Ergo obstinatio et impœnitentia non debent poni duæ species peccati in Spiritum sanctum.

3. Præterea, « gratia et veritas per Jesum Christum facta est, » ut habetur *Joan.*, I. Ergo videtur quòd impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in Filium, quam ad blasphemiam in Spiritum sanctum.

4. Præterea, Bernardus dicit in lib. *De dispensatione et præcepto,* quòd « nolle obedire est resistere Spiritui sancto. » Glossa etiam dicit *Levit.*, VII, quòd « simulata pœnitentia est blasphemia Spiritus sancti. » Schisma etiam videtur directè opponi Spiritui sancto, per quem Ecclesia unitur : et ita videtur quòd non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum sanctum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De fide ad Petrum* (cap. 3), quòd « illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei præsumunt, peccant in Spiritum sanctum. » Et in *Enchiridio* (cap. 32), dicit, quòd « qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum sanctum. » Et in lib. *De Verbis Domini* (serm. 11), dicit, quòd « impœnitentia

(1) Ex Augustino in *Joan.*, Tract. XLV, ubi antiquos ait *sic in eum credidisse venturum, quomodo nos in eum qui jam venit.*

est peccatum in Spiritum sanctum. » Et in lib. I. *De sermone Domini in monte,* dicit, quòd « invidiæ facibus fraternitatem impugnare, est peccare in Spiritum sanctum. » Et in lib. *De Bapt.*, dicit, quòd « qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione Ecclesia instruitur; » et sic videtur quòd peccet in Spiritum sanctum.

(CONCLUSIO. — Sex sunt peccati in Spiritum sanctum species : desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, invidentia fraternæ gratiæ.)

Respondeo dicendum, quòd secundum quod peccatum in Spiritum sanctum tertio modo accipitur, convenienter prædictæ species ei assignantur, quæ distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quæ potest homo ab electione peccati impediri. Quæ quidem sunt vel ex parte divini judicii, vel ex parte donorum ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini judicii (quod habet justitiam cum misericordia) et per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ remittentis peccata, et præmiantis bona : et hoc tollitur per *desperationem.* Et iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione divinæ justitiæ punientis peccata : et hic tollitur per *præsumptionem*, dum scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Dona autem Dei quibus retrahimur à peccato, sunt duo : quorum unum est agnitio veritatis, contra quod ponitur *impugnatio veritatis agnitæ*, dum scilicet aliquis veritatem fidei agnitam impugnat ut licentius peccet; aliud est auxilium interioris gratiæ, contra quod ponitur *invidentia fraternæ gratiæ*, dum scilicet aliquis non solum invidet personæ fratris, sed etiam invidet gratiæ Dei crescenti in mundo. Ex parte vero peccati duo sunt quæ hominem à peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio et turpitudo actus, cujus consideratio inducere solet in homine pœnitentiam de peccato commisso : et contra hoc ponitur *impœnitentia*, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, sicut suprà *impœnitentia* accipiebatur (sic etiam non esset speciale peccatum, sed quædam peccati circumstantia); sed

accipitur hic *impœnitentia*, secundum quod importat propositum non pœnitendi. Aliud autem est parvitas et brevitas boni quod quis in peccato quærit, secundum illud *Rom.*, VI : « Quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis? » Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc quod ejus voluntas in peccato non firmetur ; et hoc tollitur per *obstinationem*, quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur *Hier.*, VIII : « Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo dicens : quid feci? » quantum ad primum ; « Omnes conversi sunt ad cursum, quasi equus impetu vadens ad prælium, » quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum desperationis vel præsumptionis non consistit in hoc quod Dei justitia vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur (1).

Ad secundum dicendum, quòd obstinatio et impœnitentia non solum differunt secundum *præteritum* et *futurum*, sed secundum quasdam formales rationes, ex diversa consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd gratiam et veritatem Christus fecit per dona Spiritus sancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum, quòd nolle obedire pertinet ad obstinationem ; simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam ; schisma ad invidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Ecclesiæ uniuntur.

ARTICULUS III.

Utrùm peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Dicit enim Augustinus

(1) Sicut et à simili, *ad Rom.*, II, vers. 4 : *An divitias bonitatis ejus contemnis?* quasi credi supponat, sed contemni ; ut et *Proverb.*, XVIII, vers. 3 : *Impius cùm in profundum venerit peccatorum, contemnit;* et *Ecclesiast.*, XLIX, vers. 6 : *Contempserunt timorem Dei, etc.*

(2) De his etiam III. part., qu. 86, art. 3, ad 2 et 3 ; et II,

lib. *De verbis Domini* (serm. 11) : « De nullo desperandum est quamdiu patientia Domini ad pœnitentiam eum adducit. » Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

2. Præterea, nullum peccatum remittitur nisi per hoc quod anima sanatur à Deo. Sed « omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit, » sicut dicit Glossa super illud *Psalm.* CII : « Qui sanat omnes infirmitates tuas. » Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad bonum et malum. Sed quamdiu durat status viæ, potest aliquis à quacumque virtute excidere, cum etiam Angelus de cœlo ceciderit : unde dicitur *Job*, IV : « In Angelis suis reperit pravitatem, quanto magis qui habitant domos luteas? » Ergo pari ratione potest aliquis a quocumque peccato ad statum justitiæ redire. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XII : « Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo, neque in futuro. » Et Augustinus dicit in lib. *De serm. Dom. in monte*, (ubi suprà) quòd « tanta est labes hujus peccati, quòd humilitatem deprecandi subire non potest. »

(Conclusio. — Peccatum in Spiritum sanctum est irremissibile, vel quia post hanc vitam nulla est pœnitentia, vel ideo est irremissibile quia ea amovet per quæ remittuntur peccata, vel quia ex se meretur ut non remittatur, cum ex malitia peccare gravissimum sit.)

Respondeo dicendum, quòd secundum diversas acceptiones peccati peccatum in Spiritum sanctum diversimodè irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum sanctum finalis impœnitentia, sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur; peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, nec etiam in futuro dimittetur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quòd nullo modo

Sent., dist. 43, art. 4; et qu. 3, de malo, art. 14 et 15; et *Quodlib.*, II, qu. 8, art. 1; et *ad Rom.*, XII, lect.

remittatur, sed quia quantum est ex se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno modo quantum ad pœnam; qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur; qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus pœna minuatur. Similiter etiam, qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat : et sic minorem pœnam merebatur. Sed qui ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritus sancti diabolo attribuens, nullam excusationem habebat, unde ejus pœna diminueretur. Et ideo dicitur, secundum expositionem Chrysostomi (ubi suprà), hoc peccatum judæis non remitti, neque in hoc sæculo, neque in futuro; quia pro eo passi sunt pœnam in præsenti vita per Romanos, et in futura vita in pœna inferni. Sicut etiam Athanasius (ubi suprà) inducit exemplum de eorum parentibus, qui primò quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquæ et panis (1) : et hoc Dominus sustinuit patienter; habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum gravius peccaverunt quasi blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei qui eos ex Ægypto eduxerat, idolo attribuentes, cùm dixerunt : « Hi sunt dii tui, Israel, qui te eduxerunt de terra Ægypti. » Et ideo Dominus et temporaliter fecit eos puniri; quia ceciderunt die illa quasi viginti tria millia hominum, et in futuro eis pœnam comminatur, dicens : « Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum. » Alio modo potest intelligi quoad culpam, sicut aliquis dicitur morbus incurabilis, secundum naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi et medicinæ, licet talem morbum Deus possit curare. Ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per

(1) Putà, *Exod.*, XV, v. 24, cùm aquas Mara propter amaritiem bibere non valentes, dixerunt : *Quid bibemus?* et dulces mox factæ sunt; *Exod.*, XVI, v. 3, cùm propter famem sunt conquesti, et manna illis concessum est; sicut et *Num.*, XX, v. 3.

hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentiæ et misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculosè spiritualiter sanantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia et misericordia Dei; sed considerata conditione peccati dicuntur aliqui *filii diffidentiæ*, ut habetur *ad Ephes.*, II.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium remanet quidem semper in hac vita vertibile; tamen quandoque abjicit à se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est: unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo possit primo peccare in Spiritum sanctum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non possit primò peccare in Spiritum sanctum, nisi præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est, ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur: et hoc quidem in bonis apparet, secundum illud *Prov.*, IV: « Justorum semita quasi lux splendens crescit, et proficit usque ad perfectum diem. » Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum, ut patet per Philosophum in V. *Metaph.* (text. 21). Cum ergo peccatum in Spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quòd homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

2. Præterea, peccare in Spiritum sanctum est peccare ex certa malitia sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo antequam multotiens peccaverit; dicit enim Philosophus in V. *Ethic.*, quòd « etsi homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus (2), » scilicet ex

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 43, art. 3; et qu. 2, de verit., art. 13, ad 1.

(2) Ex cap. 12 et cap. 13 græco-lat. colligitur, vel ex cap. 15 et cap. 16 in antiquis, ac apud S. Thomam lect. 15, et deinceps.

electione. Ergo videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

3. Præterea, pœnitentia et impœnitentia sunt circa idem. Sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia, quæ est species peccati in Spiritum sanctum. Peccatum ergo in Spiritum præsupponit alia peccata.

Sed contra est, quod, « facile est in conspectu Dei subitò honestare pauperem, » ut dicitur *Eccl.*, XI. Ergo è contrario possibile est secundum malitiam dæmonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum sanctum.

(Conclusio. — Non contingit hominem à principio in Spiritum sanctum peccare, id est, ex certa malitia, neque peccato finalis impœnitentiæ; potest tamen primò quis peccare in Spiritum sanctum, abjiciendo per contemptum ea per quæ retrahitur à peccato.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, peccare in Spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut dictum est. Uno modo ex inclinatione habitus, quod non est propriè peccare in Spiritum sanctum : et hoc modo peccare ex certa malitia non contingit à principio; oportet enim actus peccatorum præcedere, ex quibus causetur habitus ad peccandum inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abjiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur à peccato : quod propriè est peccare in Spiritum sanctum, sicut dictum est. Et hoc etiam plerumque præsupponit alia peccata; quia sicut dicitur *Prov.*, XVIII : « Impius cùm in profundum peccatorum venerit, contemnit. » Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati, in Spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii, tum etiam propter multas dispositiones præcedentes; vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum, et debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest quòd statim à principio peccent in Spiritum sanctum. Unde dicit Origenes in I. *Periarchon* (1) :

(1) Id est *de Principiis*, ex græco περὶ ἀρχῶν, ut cap. 3

« Non arbitror, quòd aliquis ex his qui in summo perfectionis gradu consisterint, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est. » Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum sanctum accipiatur ad litteram pro blasphemia Spiritus sancti. Talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiæ contemptu procedit. Si verò per peccatum in Spiritum sanctum intelligatur finalis impœnitentia, secundum intellectum Augustini, quæstionem non habet; quia ad peccatum in Spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd tam in bono quam in malo, ut in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono, vel in malo; et tamen in utroque unus potest incipere à majori, quam alius : et ita illud à quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum, licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis, in melius vel in pejus proficientis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia quando est ex inclinatione habitus.

Ad tertium dicendum, quòd si accipiatur impœnitentia, secundum intentionem Augustini, secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem, sic planum est quod impœnitentia præsupponit peccata, sicut et pœnitentia. Sed si loquamur de impœnitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum, sic manifestum est quòd impœnitentia potest esse etiam ante peccata; potest enim ille qui nunquam peccavit, habere propositum vel pœnitendi, vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.

videre est in fine, postquam de dignitate, proprietate ac persona Spiritus sancti multa præmisit ex professo.

QUÆSTIO XV.

De vitiis oppositis scientiæ et intellectui, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis scientiæ et intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra cùm de causis peccatorum ageretur, quærendum est nunc de cæcitate mentis et hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm cæcitas mentis sit peccatum. 2° Utrùm hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis. 3° Utrùm hæc vitia à peccatis carnalibus oriantur.

ARTICULUS I.

Utrùm cæcitas mentis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd cæcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non videtur esse peccatum. Sed cæcitas mentis excusat à peccato ; dicitur enim *Joan.*, IX (1) : « Si cæci essetis non haberetis peccatum. » Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

2. Præterea, pœna differt à culpa. Sed cæcitas mentis est quædam pœna, ut patet per illud quod habetur *Isaiæ*, VI : « Excæca cor populi hujus. » Non enim esset à Deo cum sit malum, nisi pœna esset. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit, (lib. *de vera relig.* cap. 14). Sed cæcitas mentis non est voluntaria ; quia, ut Augustinus dicit X. *Confess.* (cap. 23), « Cognoscere veritatem lucentem omnes amant. » Et *Eccles.*, XI dicitur, « dulce lumen, et delectabile oculis videre solem. » Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

(1) Pharisæis à Christo post illuminationem cæci nati, vers. 41.

Sed contra est, quod Gregorius XXXI. *Mor.*, (cap. 31, vel 17), cæcitatem mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuria.

(Conclusio. — Voluntaria cæcitas mentis, qua homo abjicit à se divinorum notitiam, vel quam incurrit homo occupando se his quæ magis diligit quàm veritatem, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis, ita etiam cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis sive intellectualis visionis. Cujus quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis; et hoc lumen cum pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam privatur ab anima (1); impeditur tamen quandoque à proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in primo dictum est (2). Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale, naturali lumini rationis superadditum, et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima; et talis privatio est cæcitas, quæ est pœna, secundum quod privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur: unde dicitur de quibusdam, *Sapient.*, II: « Excæcavit illos malitia eorum. Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia: cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere, vel non intendere; et quod ei non intendat, contingit dupliciter: quandoque quidem, ex hoc quod habet voluntatem spontaneè se avertentem à consideratione talis principii, secundum illud *Psalm.* XXXV: « Noluit intelligere ut bene ageret; » alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit, quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur, secundum illud *Psal.* LVII: « Supercecidit ignis (scilicet concupiscentiæ), et non viderunt solem: » et utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

(1) Seu *removetur ab anima*, juxta familiarem phrasim S. Thomæ.

(2) Nimirum I. part., qu. 84, art..., ubi de phreneticis propter imaginationis impedimentum, et de dormientibus, art. 8, propter impedimentum sensûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd cæcitas quæ excusat à peccato, est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est pœna.

Ad tertium dicendum, quòd intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile; potest tamen per accidens esse alicui odibile, in quantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis, quæ magis amat.

ARTICULUS II.

Utrùm hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd hebetudo sensus non sit aliud à cæcitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregorium in II. *Mor.* (cap. 36, vel 27), cui etiam opponitur cæcitas mentis, eo quod intellectus principium quoddam visivum designat. Ergo hebetudo sensus est idem quod cæcitas mentis.

2. Præterea, Gregorius in XXXI. *Mor.* (cap. 31, vel 37), de hebetudine loquens, nominat eam « hebetudinem sensus circa intelligentiam. » Sed hebetari sensu circa intelligentiam, nihil aliud esse videtur, quàm intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis cæcitatem. Ergo hebetudo sensus idem est quod cæcitas mentis.

3. Præterea, si in aliquo differunt, maximè videntur in hoc differre, quod cæcitas mentis est voluntaria, ut suprà dictum est, hebetudo autem sensus est naturalis defectus. Sed defectus naturalis non est peccatum. Ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum: quod est contra Gregorium qui connumerat eam inter vitia, quæ ex gula oriuntur (ut supra).

Sed contra est, quòd diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregorius XXXI, *Mor.* (ut supra), dicit, quòd hebetudo mentis oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria. Hæc autem sunt diversa vitia. Ergo et ipsa sunt diversa vitia.

(CONCLUSIO. — Sic sensus hebetudo et mentis cæcitas dono intellectus opponuntur, ut ipsa sensus hebetudo sit quædam mentis debilitas circa spiritualium bonorum considerationem, cæcitas vero mentis omnimodam cognitionis ipsorum privationem importat.)

Respondeo dicendum, quòd hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc, quod est penetrativum (1), unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quamdam similitudinem penetrare dicitur medium, in quantum ex aliqua distantia suum objectum percipit, vel in quantum potest quasi penetrando minima, vel intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus, qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo, vel audiendo, vel olfaciendo; et è contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus qui est aliquorum primorum et extremorum, ut dicitur in VI. *Ethic.* Sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilium, quasi quorumdam principiorum cognitionis. Hic autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum objectum per medium distantiæ corporalis, sed per quædam alia media: sicut cum per proprietatem rei percipit ejus essentiam, et per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam, qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et in quantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur hebes circa intelligentiam, qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest, nisi per multa ei exposita, et tunc etiam non potest pertingere ad perfectè considerandum omnia quæ pertinent ad rei rationem. Sic ergo, hebetudo sensus circa intelligentiam importat quamdam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium

(1) Juxta metaphoricam significationem ab acutie ferri sumptam, cui et *hebes ferrum* opponitur, velut acie carens quæ penetrandi vim habeat. Hinc et *acutum* in angelis propter intelligendi subtilitatem Dionysius ponit.

bonorum; cæcitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati, sicut et cæcitas mentis; in quantum scilicet est voluntaria, ut patet in eo qui affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm cæcitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd cæcitas mentis et hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. Augustinus enim in lib. Retractationum (cap. 4), retractans illud quod dixerat in *Soliloquiis*, « Deus qui non nisi mundos scire verum voluisti, » dicit, quòd « responderi potest multos etiam immundos multa vera scire. » Sed homines maximè efficiuntur *immundi* per vitia carnalia. Ergo cæcitas mentis et hebetudo sensus non causantur à vitiis carnalibus.

2. Præterea, cæcitas mentis et hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animæ intellectivam; vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius è contrario. Ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis in hebetudinem sensus.

3. Præterea, unumquodque magis patitur à propinquiori quam à remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia, quam carnalia. Ergo cæcitas mentis, et hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus, quam ex vitiis carnalibus.

Sed contra est, quod Gregorius XXXI. *Mor.* (ut suprà), dicit, quòd hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

(Conclusio. — Ex gulæ vitio oritur sensus hebetudo, ex luxuria verò ipsa mentis cæcitas.)

Respondeo dicendum, quòd perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione à sensibilium phantasmatibus. Et ideo quantò intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatibus, tantò potius considerare intelligibilia poterit, et ordinare omnia sensibilia : sicut et Anaxagoras dicit, quòd oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet; et agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere, ut narrat Philosophus, VIII. *Physicor.* (text. 77). Manifestum est autem quòd delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur. Unde Philosophus in X. *Ethic.*, quòd « unusquisque ea in quibus delectatur, optimè operatur; contraria verò nequaquam, vel debiliter. » Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maximè applicatur ad corporalia : et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia. Magis autem per luxuriam, quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores, quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit; ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et è conversò oppositæ virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maximè disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur *Dan.*, I, quod « pueris his, » scilicet abstinentibus et continentibus (1), « dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis aliqui vitiis car-

(1) Putà sociis Danielis, qui superiùs ibi nominantur juxta nativam linguam, *Ananias*, *Misael*, *Azarias*, vel Assyriâ sive Babylonicâ linguâ, *Sidrach*, *Misach*, *Abdenago*; sed multò magis ipsi Danieli qui et Balthazar dictus (ut videre est vers. 17), quia cibis regiis vesci noluerunt, sicut cæteri qui in aula regia simul nutriebantur, ne sic polluerentur de mensa regis (ut videre est vers. 6, 7 et 8); sed solis ad vescendum leguminibus, et ad bibendum aquâ solâ contenti esse voluerunt, ut videre est vers. 12 ac deinceps.

nalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis, vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur, propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire, sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

Ad secundum dicendum, quòd caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius per modum prædictum.

Ad tertium dicendum, quòd vitia carnalia quo magis sunt remota à mente, eo magis ejus intentionem ad remotiora distrahunt. Unde magis impediunt mentis contemplationem.

QUÆSTIO XVI.

De præceptis fidei, scientiæ et intellectus, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° De præceptis pertinentibus ad fidem. 2° De præceptis pertinentibus ad dona scientiæ et intellectus.

ARTICULUS I.

Utrùm in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptum enim est de eo quod est debitum et necessarium. Sed maximè necessarium est homini quòd credat, secundum illud *Hebr.*, XI : « Sine fide impossibile est placere Deo. » Ergo maximè oportuit præcepta dari de fide.

(1) De his etiam infrà, qu. 22, art. 1 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 118.

2. Præterea, novum testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figura, ut supra dictum est (1). Sed in novo testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet *Joan.*, XIV : « Creditis in Deum, et in me credite. » Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis et prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem, sicut *Exod.*, XX : « Non habebis deos alienos coram me. » Et iterum *Deuter.*, XIII, mandatur quod non audiant verba prophetæ aut somniatoris qui eos à fide Dei vellet avertere (2). Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

4. Præterea, confessio est actus fidei, ut suprà dictum est (qu. 3, art. 2). Sed de confessione et promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege; mandatur enim in *Exod.* quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiæ. Et *Deuter.*, XIII, mandatur, quòd ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur. Ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

5. Præterea, omnes libri veteris Testamenti sub lege veteri continentur : unde Dominus, *Joan.*, XV, dicit in lege esse scriptum, « Odio habuerunt me gratis; » quod tamen scribitur in *Psalm.* Sed *Eccl.*, II, dicitur : « Qui timetis Dominum, credite illi. » Ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

Sed contra est, quòd Apostolus ad *Rom.*, III, legem veterem nominat *legem factorum*, et dividit eam contra *legem fidei*. Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

(Conclusio. — Cum non fuerint in veteri lege populo se-

(1) Nempe 1, 2, qu. 107, art. 1 : *Utrùm lex nova sit alia lex à veteri;* et art. 3 : *Utrùm lex nova contineatur in veteri.*

(2) Sic enim ibi, vers. 1 : *Si surrexerit in medio tui Propheles, aut qui somnium vidisse se dicat; et evenerit quod locutus est, et dixerit tibi :* Eamus et sequamur Deos alienos et serviamus eis, *non audies verba prophetæ illius aut somniatoris, etc.*

creta fidei exponenda, nulla fuerunt in ea de fide præcepta data.)

Respondeo dicendum, quòd lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis : et ideo præcepta legis præsupponunt subjectionem cujuslibet recipientis legem, ad eum qui dat legem. Prima autem subjectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est : » et ideo fides præsupponitur ad legis præcepta. Et propter hoc *Exod.*, XX, id quod est fidei præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur : « Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti; » similiter *Deuter.*, VI, præmittitur : « Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est; » et postea statim incipit agere de præceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia, ut dictum est (qu. 1, art. 7), ideo præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis, sicut Augustinus dicit super *Joan.* (Tract. LXXXIII), quòd plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, « hoc est præceptum meum. » Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda : et ideo, supposita fide unius Dei, nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de fide.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitæ : et ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

Ad secundum dicendum, quòd ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit, « creditis in Deum; » et aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus et homo; quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi Testamenti : et ideo subdit, « et in me credite. »

Ad tertium dicendum, quòd præcepta prohibitiva respiciunt peccata quæ corrumpunt virtutem. Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum est (1). Et ideo,

(1) Partim 1, 2, qu. 18, art. 4, ad 3; partim qu. 19, art. 6, ad 1, et art. 7, ad 3, ubi ex lib. *De div. Nomin.*

præsupposita fide unius Dei, in lege veteri fuerunt danda prohibitiva præcepta quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus per quos fides corrumpi posset.

Ad quartum dicendum, quòd etiam confessio vel doctrina fidei præsupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem vel doctrinam fidei, quàm pertinentia ad ipsam fidem.

Ad quintum dicendum, quòd in illa etiam auctoritate præsupponitur fides per quam credimus Deum esse. Unde præmittit : « Qui timetis Dominum ; » quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, « credite illi, » Ad quædam credibilia specialia referendum est, præcipuè ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus. Unde subdit, « et non evacuabitur merces vestra. »

ARTICULUS II.

Utrùm in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum. Scientia enim et intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit et dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepta legis sint præcepta decalogi, videtur quod inter præcepta decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum.

2. Præterea, disciplina præcedit doctrinam; prius enim homo ab alio discit, quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina, et affirmativa, ut præcipitur *Deuter.*, IV : « Docebis ea filios aut nepotes tuos ; » et etiam

ad hujus dicti probationem assumitur, quòd licèt bonum non sit nisi ex integra causa, malum tamen est ex singulis vel ex singularibus defectibus.

(1) De his etiam infrà, qu. 46, art. 2, ad 3 ; et qu. 49, art. 1, ad 2.

prohibitiva; sicut dicitur *Deuter.*, IV : « Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo. » Ergo videtur quòd etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

3. Præterea, scientia et intellectus magis videntur necessaria sacerdoti, quam regi; unde dicitur *Malach.*, II : « Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirent ex ore ejus. » Et *Osee*, IV, dicitur : « Quia repulisti scientiam, repellam et ego te, ne sacerdotio fungaris mihi. » Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet *Deuter.*, XVIII. Ergo multo magis debuit præcipi in lege, quòd sacerdotes legem addiscerent.

4. Præterea, meditatio eorum quæ ad scientiam et intellectum pertinent non potest esse in dormiendo; impeditur etiam per occupationes extraneas. Ergo inconvenienter præcipitur, *Deuter.*, VI : « Meditaberis ea sedens in domo tua, et ambulans in itinere, dormiens atque consurgens. » Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, IV : « Audientes universi præcepta hæc dicant : en populus sapiens et intelligens. »

(Conclusio. — In veteri lege, præcepta ad scientiam et intellectum pertinentia convenienter traduntur.)

Respondeo dicendum, quòd circa scientiam et intellectum tria possunt considerari : primò quidem acceptio ipsius, secundò usus ejus, tertiò verò conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam : et utrumque in lege præcipitur; dicitur enim *Deuter.*, VI : « Erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo; » quod pertinet ad disciplinam. Pertinet enim ad discipulum, ut cor suum applicet his quæ dicuntur (1). Quod verò subditur : « Et narrabis ea filiis tuis, » pertinet ad doctrinam. Usus verò scientiæ vel intellectus est meditatio eorum quæ quis

(1) Juxta illud Sapientiæ de seipsa, *Proverb.*, XXII, vers. 17 : *Appone cor ad doctrinam meam;* et *Ecclesiast.*, VI, vers. 33 : *Si attenderis mihi, disces.*

scit vel intelligit : et quantum ad hoc, subditur : « Et meditaberis, sedens in domo tua, » etc. Conservatio autem fit per memoriam : et quantum ad hoc subditur : « Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur ante oculos tuos, scribesque ea in limine et ostiis domus tuæ. » Per quæ omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat. Ea enim quæ continuò sensibus nostris occurrunt, vel tactu, sicut ea quæ in manu habemus, vel visu, sicut ea quæ ante oculos sunt continuè, vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ostium domus, à memoria nostra excidere non possunt. Et *Deuter.*, IV, manifestius dicitur : « Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui, et ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ. » Et hæc etiam abundantius in novo Testamento tam in doctrina Evangelica, quam Apostolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur *Deuter.*, IV : « Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis. » Ex quo datur intelligi quòd scientia et intellectus fidelium Dei, consistit in præceptis legis. Et ideo primò sunt proponenda legis præcepta; et postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam vel intellectum. Et ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum est. Expressius tamen præcipitur doctrina, quam disciplina; quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris; immediatè sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta. Disciplina autem pertinet ad minores; ad quos præcepta legis per majores debent pervenire.

Ad tertium dicendum, quòd scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum injunctione officii, intelligatur etiam et scientiæ legis injunctio : et ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio; quia rex constituitur super populum in temporalibus : et ideo specialiter præcipitur ut rex instruatur de his quæ pertinent ad legem Dei per sacerdotes.

Ad quartum dicendum, quòd illud præceptum legis non est

sic intelligendum, quòd homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quòd dormiens, id est, vadens dormitum, de lege meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus à vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* (1). Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege; non quòd semper actu de lege cogitet, sed quòd omnia quæ facit secundum legem moderetur.

QUÆSTIO XVII.

De spe, in octo articulos divisa.

Consequenter post fidem considerandum est de spe : et primò de ipsa spe ; secundò de dono timoris (2) ; tertiò de vitiis oppositis ; quartò de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum, occurrit primò consideratio de ipsa spe ; secundò, de subjecto ejus.

Circa primum quæruntur octo. 1° Utrùm spes sit virtus. 2° Utrùm objectum ejus sit beatitudo æterna. 3° Utrùm unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei. 4° Utrum homo licitè possit sperare in homine. 5° Utrùm spes sit virtus theologica. 6° De distinctione ejus ab aliis virtutibus theologicis. 7° De ordine ejus ad fidem. 8° De ejus ordine ad charitatem.

(1) Ubi proinde modestorum sive moderatè se habentium hominum (ἐπιεικῶν), somnia meliora esse concludit, ut cap. ult. videre est.

(2) Velut annexo spei, et cum illa inseparabiliter conjungendo, ut ex Bernardo jam superiùs notatum est, Serm. VI. in *Cant.* Ubi ad eum sensum refert illud *Psalm.* CXLVI : *Beneplacitum est Domino super timentes eum, et in eis qui sperant super misericordia ejus.* Et meritò sic dici ait : *Cùm sapientiæ timor initium sit; spes, profectus.*

ARTICULUS I.

Utrùm spes sit virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd spes non sit virtus. Virtute enim nullus malè utitur, ut dicit Augustinus in lib. de lib. arb. (lib. 2, cap. 18 et 19). Sed spe aliquis malè utitur; quia circa passionem spei contingit esse medium et extrema, sicut et circa alias passiones. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus procedit ex meritis, quia « virtutem Deus in nobis sine nobis operatur, » ut Augustinus dicit. Sed spes est ex gratia et meritis proveniens, ut magister dicit XXVI, dist. 3, lib. *Sentent.* Ergo spes non est virtus.

3. Præterea, virtus est *dispositio perfecti*, ut dicitur in VII, *Physic.* (text. 17, 18). Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

Sed contra est, quòd Gregorius in I. *Mor.* (cap. 28, sive 12), dicit, quod per tres filias Job, significantur hæ tres virtutes, fides, spes, charitas. Ergo spes est virtus.

(Conclusio. — Cùm per spem fiat actus hominis bonus, debitam regulam attingens, scilicet Deum, eam quoque virtutem esse necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 5, vel 6), « Virtus uniuscujusque rei est, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Oportet ergo ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quòd respondeat alicui virtuti humanæ; in omnibus autem regulatis et mensuratis, bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit : sicut dicimus vestem esse bonam quæ nec excedit, nec deficit à debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut suprà dictum est (qu. 8, art. 3, ad 3), duplex est mensura : una quidem proxima et homogenea, scilicet ratio; alia autem suprema et excedens, scilicet Deus;

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 1; et qu. 4, de virtut., art. 1.

et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Ut enim suprà dictum est (1, 2, qu. 40, art. 1), cum de passione spei ageretur, objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter: uno modo, per nosmetipsos; alio modo, per alios, ut patet in III. *Ethic.* In quantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, et debitam regulam attingentem.

Ad primum ergo dicendum, quòd in passionibus accipitur medium virtutis per hoc quod attingitur ratio recta: et in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum nullus potest male uti, sicut nec virtute morali attingente rationem; quia hoc ipsum quod est attingere est bonus usus virtutis, quamvis spes de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis, ut infrà patebit (art. 5 et qu. 18, art. 1).

Ad secundum dicendum, quòd spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia et meritis, vel quantum ad actum spei formatæ (1). Ipse autem habitus spei, per quem aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed purè ex gratia.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod speret obtinere quod nondum habet; sed est perfectus quantum ad hoc quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

(1) Hoc est cum charitate junctæ, ideoque mereri jam valentis.

ARTICULUS II.

Utrùm beatitudo æterna sit objectum proprium spei.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd beatitudo æterna non sit objectum proprium spei. Illud enim homo non sperat, quod omnem animi sui motum excedit, cum spei actus sit quidam animi motus. Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum; dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, II, quod « in cor hominis non ascendit. » Ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

2. Præterea, petitio est spei interpretativa; dicitur enim in *Psalm.* XXXVII : « Revela Domino viam tuam (2), et spera in eo; et ipse faciet. » Sed homo petit licitè à Deo non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ, tam spiritualia quam temporalia, et etiam liberationem à malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione dominica, *Matth.*, VI. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

3. Præterea, spei objectum est arduum. Sed in comparatione ad hominem multa alia sunt ardua, quam beatitudo æterna. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

Sed contra est, quòd Apostolus *ad Hebr.*, VI, dicit : « Habemus spem incedentem, » id est, incedere facientem « ad interiora velaminis, » id est, « ad beatitudinem cœlestem, » ut Glossa ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

(CONCLUSIO. — Proprium ac principale spei objectum est ipsa æterna beatitudo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, spes de qua

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 20, qu. 2, art. 2, tum in corp., prope finem, tum ad 2; et qu. 4, de virtut., art. 1 et art. 4.

(2) Id est : *Indica illi quid patiaris; indica illi quid velis*, ut ibidem explicat Augustinus; ubi et legit juxta 70 : *Revela ad Dominum* (ἀποκάλυψιν πρὸς Κύριον), ut in Deum intenta oratio significantiùs exprimatur.

nunc loquimur, attingit Deum, innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum : et ideo bonum quod propriè et principaliter à Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis; nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam ejus essentia : et ideo proprium et principale objectum spei est beatitudo æterna.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo æterna perfectè quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore, quæ et qualis sit; sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensionem hominis : et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde et signanter Apostolus dicit, quòd « spes incedit usque ad interiora velaminis; » quia id quod speramus est nobis adhuc velatum.

Ad secundum dicendum, quòd quæcumque alia bona non debemus à Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam : unde et spes, principaliter quidem respicit beatitudinem æternam; alia verò quæ petuntur à Deo, respicit secundario, in ordine ad beatitudinem æternam, sicut et fides principaliter quidem respicit Deum, et secundario respicit ea quæ ad Deum ordinantur, ut suprà dictum est (qu. 1, art. 1 et 6).

Ad tertium dicendum, quòd homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus (1). Et ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum; sed habito respectu ad facultatem sperantis, possunt etiam quædam alia ei esse ardua : et secundum hoc eorum potest esse spes, in ordine ad principale objectum.

(1) Ut de magnanimo dicitur, IV. *Ethic.*, cap. 7, græcolat., vel in antiquis cap. 9, et apud S. Thomam lect. 9.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apostolus *Phil.*, I : « Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. » Perfectio autem illius diei erit beatitudo æterna. Ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.

2. Præterea, ea quæ à Deo petimus, speramus obtinere ab eo. Sed à Deo petimus quòd alios ad beatitudinem æternam perducat, secundum illud *Jacob* ultimum : « Orate pro invicem, ut salvemini (2). » Ergo possumus aliis sperare beatitudinem æternam.

3. Præterea, spes et desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æternæ alicujus; alioquin frustra diceret Augustinus in lib. *De verbis Domini* (Serm. 11), de nemine esse desperandum dum vivit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit *in Enchirid.* (cap. 8), quòd « spes non est nisi rerum ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur. »

(Conclusio. — Quamquam non absolutè, præsupposita tamen charitate, potest quilibet non tantum sibi, sed etiam alteri æternam sperare vitam.)

Respondeo dicendum, quòd spes potest esse alicujus dupli-

(1) De his etiam III. part., qu. 7, art. 4, ad 3; ut et III, *Sent.*, dist. 26, in exposit. lit. sive textûs; et qu. 4, de virtut., art. 4.

(2) Sive *ut sanemini*, ex græco ἰαθῆτε. Sed referendum esse ad sanitatem spiritualem ex ibidem adjunctis patet, cùm præmittitur : *Confitemini alterutrum peccata vestra;* ut sic sanari à peccatis intelligantur, juxta illud simile *Psalm.* XL, vers. 4 : *Sana animam meam, quia peccavi tibi;* sicut et Augustinus, lib. L. *Homil.*, Hom. 12, ex professo explicat, legens *ut salvemini;* et Gregorius, lib. V. *Epistol.*, indict. 14, Epist. 19.

citer : uno modo, absolutè, et sic est solius boni ardui ad se pertinentis ; alio modo, ex præsuppositione alterius, et sic potest esse etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd amor et spes in hoc differunt, quòd amor importat quamdam unionem amantis ad amatum; spes autem importat quemdam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum; et ideo amor directè potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum. Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili ; et ideo spes directè respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed, præsupposita unione amoris ad alterum, jam aliquis potest sperare et desiderare aliquid alteri sicut sibi ; et secundum hoc, aliquis potest sperare alteri vitam æternam, in quantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus charitatis, qua quis diligit Deum, seipsum, et proximum ; ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi et alii.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliquis possit licitè sperare in homine.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis possit licitè sperare in homine. Spei enim objectum est beatitudo æterna. Sed ad beatitudinem æternam consequendam adjuvamur patrociniis sanctorum; dicit enim Gregorius in I. *Dialog.* (cap. 8) quòd prædestinatio juvatur precibus Sanctorum. Ergo aliquis potest in homine sperare.

2. Præterea, si non potest aliquis sperare in homine, non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit. Sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet *Jer.*, IX : « Unusquisque à proximo suo se custodiat, et in omni fratre suo non habeat fiduciam. » Ergo licitè potest aliquis sperare in homine.

(1) De his etiam infrà, qu. 25, art. 1, ad 3; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap.

3. Præterea, petitio est interpretativa spei, sicut dictum est. Sed licitè potest homo aliquid petere ab homine. Ergo licitè potest sperare ab eo.

Sed contra est, quòd dicitur *Jer.*, XVII : « Maledictus homo qui confidit in homine. »

(CONCLUSIO. — Quamquam in Deo solo, ut in principali causa beatitudinis, sit sperandum, licet tamen in homine, vel in alia creatura, tamquam in agente secundario et instrumentali, utili ad consequendum aliquod bonum ad beatitudinem ordinatum, spem collocare.)

Respondeo dicendum, quòd spes, sicut dictum est (art. 1), duo respicit : scilicet bonum quod obtinere intendit, et auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis; auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis. In genere autem utriusque causæ invenitur principale et secundarium : principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens; secundaria verò causa efficiens est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut ergo non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum (1); ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quæcumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur, et ab hominibus etiam aliqua petimus; et vituperantur illi de quibus aliquis considerare non potest ad auxilium ferendum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Quo nempe modo temporalia in dominica oratione nos petere docuit Christus, cùm petimus *quotidianum panem*, id est necessaria vitæ; ut in *Enchiridio*, cap. 15, interpretatur

ARTICULUS V.

Utrùm spes sit virtus theologica.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd spes non sit virtus theologica. Virtus enim Theologica est quæ habet Deum pro objecto. Sed spes non habet solum Deum pro objecto, sed etiam alia bona quæ à deo obtinere speramus. Ergo spes non est virtus Theologica.

2. Præterea, virtus theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 62, art. 4). Sed spes consistit in medio præsumptionis et desperationis. Ergo spes non est virtus theologica.

3. Præterea, expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est species fortitudinis. Cùm ergo spes sit quædam expectatio, videtur quòd spes non sit virtus theologica, sed moralis.

4. Præterea, objectum spei est arduum. Sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, et non theologica.

Sed contra est, quòd I. *ad Cor.*, XIII, connumeretur spes fidei et charitati (2), quæ sunt virtutes theologicæ.

(Conclusio. — Spes, quum ejus objectum sit ipse Deus, est virtus theologica.)

Respondeo dicendum, quòd cum differentiæ specificæ per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem suprà (art. 2), quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit et sicut primam causam effi-

Augustinus, et S. Thomas in *Cat. aut* super *Matth.*, VI, refert.

(1) De his etiam in I, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 2; et qu. 4, de virtut., art. 1, ad 6 et 7, ut et art. 2, in corp., et ad 15 ac 16.

(2) Ubi dicitur, vers. 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc, etc.* Benè autem dicuntur *nunc manere*, quia postea sola charitas manet.

cientem, in quantum ejus auxilio innititur, et sicut ultimam causam finalem, in quantum in ejus fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet quod spei, in quantum est virtus, principale objectum est Deus. Cùm ergo in hoc consistat ratio virtutis theologicæ, quòd Deum habeat pro objecto, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 82, art. 3), manifestum est quòd spes est virtus theologica.

Ad primum ergo dicendum, quòd quæcumque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum (1), sicut ad ultimum finem, et sicut ad primam causam efficientem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd *medium* accipitur in regulatis et mensuratis, secundum quod regula vel mensura attingitur; secundum autem quod exceditur regula, est *superfluum*, secundum autem defectum à regula, est *diminutum*. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium et extrema. Virtus autem moralis est circa ea quæ regulantur ratione, sicut circa objectum proprium; et ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii objecti. Sed virtus theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa proprium objectum; et ideo per se et secundum proprium objectum non convenit virtuti theologicæ esse in medio. Sed potest sibi competere per accidens, ratione ejus quod ordinatur ad principale objectum : sicut fides non potest habere medium et extrema in hoc quod innitatur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti; sed ex parte eorum quæ credit, potest habere medium et extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet medium et extrema ex parte principalis objecti; quia divino auxilio nullus potest nimis inniti. Sed quantum ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, in quantum vel præsumit ea quæ sunt suprà suam proportionem, vel desperat de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum, quòd expectatio quæ ponitur in diffinitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio quæ

(1) Hinc *Psalm.* XXXVIII, v. 8 : *Quæ est expectatio mea? nonne Dominus?* Nempe qui est *super omnia*, ut Augustinus addit.

pertinet ad longanimitatem; sed importat respectum ad auxilium divinum, sive id quod speratur differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum, quòd magnanimitas tendit in arduum, sperans aliquid quod est suæ potestatis : unde propriè respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum, alterius auxilio assequendum, ut dictum est (art. 1).

ARTICULUS VI.

Utrùm spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum objecta, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 54, art. 2). Sed idem est objectum spei et aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Præterea, in symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur : « Expecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi sæculi. » Sed expectatio futuræ beatitudinis pertinet ad spem, ut suprà dictum est. Ergo spes à fide non distinguitur.

3. Præterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc propriè pertinet ad charitatem. Ergo spes à charitate non distinguitur.

Sed contra, ubi non est distinctio, ibi non est numerus. Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis; dicit enim Gregorius in I. *Moral.* (2), esse tres virtutes, spem, fidem et ritatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

(Conclusio — Spes contra alias theologicas virtutes distin-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1; et qu. 2, de virtut., art. 3, in corp.; et qu. 4, art. 3, ad 9.

(2) Ut cap. 12 et cap. 16 videre est (vel cap. 28, in aliis exemplaribus), ubi tres filias Job sic explicat mysticè; sicut et per septem filios dona Spiritus sancti.

guitur, quòd ea sola est qua Deo inhæremus, ut nobis principium est bonitatis perfectæ, et per eam divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.)

Respondeo dicendum, quòd virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quod habet Deum pro objecto, cui inhæret. Potest autem aliquis alicui inhærere dupliciter: uno modo, propter seipsum; alio modo, in quantum ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhærere Deo, sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis, et adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo adhærere in quantum est nobis principium cognoscendi veritatem; credimus enim ea vera esse quæ nobis à Deo dicuntur. Spes autem facit Deo adhærere, prout est nobis principium perfectæ bonitatis, in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus secundum aliam et aliam rationem est objectum harum virtutum, ut dictum est; ad distinctionem autem habituum, sufficit diversa ratio objecti, ut suprà habitum est (1).

Ad secundum dicendum, quòd expectatio ponitur in symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed in quantum actus spei præsupponit fidem, ut infrà dicetur; et sit actus fidei manifestatur per actus spei.

Ad tertium dicendum, quòd spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum. Sed charitas propriè facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat sed Deo.

(1) Nempe 1, 2, qu. 54, art. 2, tum in corp., tum ad 1, ubi diversa genere vel specie sufficere significatur, non obstante quod materialiter unum et idem sit objectum.

ARTICULUS VII.

Utrùm spes præcedat fidem.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd spes præcedat fidem, quia super illud *Psalm.* XXXVI : « Spera in domino, et fac bonitatem, » dicit Glossa : « Spes est introitus fidei, initium salutis. » Sed salus est per fidem, per quam justificamur. Ergo spes præcedit fidem.

2. Præterea, illud quod ponitur in diffinitione alicujus, debet esse prius et magis notum. Sed spes ponitur in diffinitione fidei, ut patet *Hebr.*, XI : « Fides est substantia sperandarum rerum. » Ergo spes est prior fide.

3. Præterea, spes præcedit actum meritorium; dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, IX, quòd « qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi. » Sed actus fidei est meritorius. Ergo spes præcedit fidem.

Sed contra est, quòd *Matth.*, I, dicitur : « Abraham genuit Isaac. *Id est*, fides spem, sicut dicit Glossa (1).

(Conclusio. — Fides spem antecedit, cùm per illam nobis innotescat quod possumus vitam adipisci æternam, et quod ad hoc divinam auxilium nobis est paratum.)

Respondeo dicendum, quòd fides absolutè præcedit spem. Objectum enim spei est bonum futurum, arduum, possibile haberi. Ad hoc ergo quòd aliquis speret, requiritur quòd objectum spei proponatur ei ut possibile. Objectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, alio modo divinum auxilium, ut ex dictis patet (art. 1 et 2). Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quòd ad vitam æternam possumus pervenire, et quòd ad hoc paratum

(1) De his etiam 1, 2, qu. 61, art 4; ut et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 5; et qu. 2, de virtut., art. 3, ad 15.

(1) Cùm ait quòd Abraham est *fides* (veluti pater credentium), Isaac est *spes* (quia Isaac nominatur à risu qui gaudio signum est, sicut ipse gaudium ac spes patris fuit), Jacob denique *charitas* est (quasi Deo dilectus, *Malach.*, I, vers. 2, et *ad Rom.*, IX, vers. 13, etc.).

est nobis divinum auxilium, secundum illud *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est. » Unde manifestum est quòd fides præcedit spem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Glossa ibidem subdit, spes dicitur *introitus fidei*, id est, rei creditæ; quia per spem intratur ad videndum id quod creditur. Vel potest dici, quòd est introitus fidei, quia per eam homo intrat ad hoc quòd stabiliatur et perficiatur in fide.

Ad secundum dicendum, quòd in diffinitione fidei ponitur res speranda, quia proprium objectum fidei non est apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod sequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum, quòd non omnis actus meritorius habet spem præcedentem; sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem.

ARTICULUS VIII.

Utrùm charitas sit prior spe.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas sit prior spe. Dicit enim Ambrosius super illud *Luc*, XVII : « Si habueritis fidem sicut granum sinapis, etc. » « Ex fide charitas, ex charitate spes. » Sed fides est prior charitate. Ergo charitas est prior spe.

2. Præterea, Augustinus dicit IV. *De Civit. Dei*, quòd « boni motus atque affectus ex amore et sancta charitate veniunt. » Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus. Ergo derivatur à charitate.

3. Præterea, magister dicit XXVI, dist. III. *Sent.*, quòd spes ex meritis provenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura præit charitas. Ergo charitas est prior spe.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, I : « Finis præcepti charitas est de corde puro et conscientia

(1) De his etiam 1, 2, qu. 62, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 2, et qu. 4, de virtut., art. 3.

bona. » Glossa, *id est*, *spe*. Ergo spes est prior charitate.

(Conclusio. — Quamquam origine spes charitate prior sit, perfectione tamen charitas spem antecedit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est ordo : unus quidem secundum viam generationis et materiæ, secundum quam imperfectum prius est perfecto ; alius autem ordo est perfectionis et formæ, secundum quem *perfectum* naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est *prior* charitate. Quod sic patet, quia spes et omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut suprà habitum est (1), cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est, quo aliquis secundum se amatur; utpote cui aliquis vult bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est, quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat; sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem, quæ inhæret Deo secundum seipsum. Sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod timens ab ipso puniri, cessat à peccato, ut Augustinus dicit super primam Canonicam *Joan;* ita etiam spes introducit ad charitatem, in quantum aliquis sperans remunerari à Deo accenditur ad amandum Deum, et servandum præcepta ejus. Sed secundum ordinem perfectionis, charitas prior est naturaliter. Et ideo adveniente charitate, spes perfectior redditur, quia de amicis maximè speramus. Et hoc modo dicit Ambrosius quod « spes est ex charitate. »

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd spes et omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit à charitate, sed solum motus spei formatæ, quia scilicet aliquis sperat bonum à Deo ut ab amico.

(1) Putà 1, 2, qu. 25, tum art. 1, ubi dicuntur passiones irascibilis ex concupiscibilis passionibus principium ac originem habere; tum art. 2, ubi dicuntur omnes ex amore cau-

Ad tertium dicendum, quòd Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit charitas, et merita ex charitate causata.

QUÆSTIO XVIII.

De subjecto spei, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de subjecto spei.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto. 2° Utrùm sit in beatis. 3° Utrùm sit in damnatis. 4° Utrùm in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS I.

Utrùm spes sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd spes non sit in voluntate sicut in subjecto. Spei enim objectum est bonum arduum, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 2). Arduum autem non est objectum voluntatis, sed irascibilis. Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

2. Præterea, ei ad quod unum sufficit, superfluè apponitur aliud. Sed ad perficiendam potentiam voluntatis sufficit charitas, quæ est perfectissima virtutum. Ergo spes non est in voluntate.

3. Præterea, una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu charitatis. Ergo, cùm actus charitatis manifestè pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

Sed contra est : anima non est capax Dei, nisi secundum

sari, sicut ex prima passione; lib. XIV. *De Civit. Dei*, cap. 7, ut et cap. 9.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 40, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 5; et qu. 4, de virtut., art. 2.

mentem, in qua est memoria, intelligentia et voluntas, ut patet per Augustinum in lib. *De Trin.* Sed spes est virtus theologica, habens Deum pro objecto. Cùm ergo non sit neque in memoria, neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quòd sit in voluntate sicut in subjecto.

(Conclusio. — Cùm spei objectum sit bonum divinum, ipsa non in appetitu sensitivo, sed in intellectivo seu in voluntate est, ut in suo proprio subjecto.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex prædictis patet (1), habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis, cum sit ejus objectum *bonum*. Cùm autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem; et appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in I. habitum est; illi motus qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione, in superiori autem sine passione, ut ex suprà dictis patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum; quia bonum quod est objectum principale hujus virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori (qui dicitur voluntas) sicut in subjecto, non autem in appetitu inferiori, *ad quem* pertinet irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd irascibilis objectum est arduum sensibile. Objectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius supra intellectum existens.

Ad secundum dicendum, quòd charitas sufficienter perfici voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere; requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundùm alium actum ejus, qui est sperare.

Ad tertium dicendum, quòd motus spei et motus charitatis habent ordinem ad invicem, ut ex suprà dictis patet (qu. 17, art. 8). Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiæ : sicut et intellectus potest simul multa intelligere ad invicem ordinata, ut in I. habitum est (scilicet I. part. qu. 85, art. 4).

(1) Tum I. part., qu. 87, art. 2; tum in hac ipsa part., qu. 4, art. 2.

ARTICULUS II.

Utrùm spes sit in beatis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd spes sit in beatis. Christus enim à principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex ejus persona dicatur in *Psalm.* XXX : « In te Domine speravi, » ut Glossa exponit. Ergo in beatis potest esse spes.

2. Præterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam ejus continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione. Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

3. Præterea, per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi, sed etiam aliis, ut suprà dictum est. Sed beati, qui sunt in patria, sperant beatitudinem aliis; alioquin non rogarent pro eis. Ergo in beatis potest esse spes.

4. Præterea, ad beatitudinem sanctorum pertinet non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis. Sed animæ sanctorum qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, ut patet *Apoc.*, VI. Et XII, *Super Gen. ad litteram* (cap. 35). Ergo spes potest esse in beatis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Rom.*, VIII : « Quod videt quis, quid sperat. » Sed beati fruuntur Dei visione. Ergo in eis spes locum non habet.

(Conclusio. — Non potest in beatis spes esse, sicut nec fides, cùm eorum beatitudo non jam futura sed præsens sit.)

Respondeo dicendum, quòd subtracto eo quod dat speciem rei, resolvitur species, et res non potest eadem remanere; sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem speciem. Spes autem recipit speciem à suo objecto principali, sicut et cæteræ virtutes, ut ex suprà dictis patet (2). Objectum

(1) De his etiam 1, 2, qu. 67, art. 4 et 5; et III, *Sent.*, dist., 26, qu. 2, art. 5, quæstiunc. 1; et dist. 31, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 2 et 3; et qu. 4, de virtut., art. 4.

(2) Putà 1, 2, qu. 54, art. 2, sub communi nomine ha-

autem principale ejus est beatitudo æterna, secundum quòd est possibilis haberi ex auxilio divino, ut suprà dictum est (art. 1 et 2). Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum, ideo, cum beatitudo jam non sit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes sicut et fides evacuatur in patria et neutrum eorum in beatis esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus etsi esset comprehensor, et per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem erat tamen simul viator, quantum ad passibilitatem naturæ quam adhuc gerebat : et ideo gloriam impassibilitatis et immortalitatis sperare potuit; non tamen ita quod haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale objectum, sed potiùs fruitionem divinam.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo sanctorum dicitur vita æterna; quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis divinæ, quæ excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum et futurum : et ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

Ad tertium dicendum, quòd durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi et aliis. Sed evacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem, sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis. Sicut etiam qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum; et tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem charitatis, sed alio quodam amore.

Ad quartum dicendum, quòd cùm spes sit virtus theologica habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animæ; tum quia gloria corporis

bituum; et 2, 2, qu. 17, art. 6, sub speciali notione virtutum; ut et aliqualiter art. 5.

est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ ; tum etiam quia habens gloriam animæ, habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.

ARTICULUS III.

Utrùm spes sit in damnatis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in damnatis sit spes. Diabolus enim est damnatus et princeps damnatorum, secundum illud *Matth.*, XXV : « Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. » Sed diabolus habet spem, secundum illud *Job*, XL : « Ecce spes ejus frustrabitur eum. » Ergo videtur quod damnati habeant spem.

2. Præterea, sicut fides est formata et informis, ita et spes. Sed fides informis potest esse in dæmonibus et damnatis, secundum illud *Jacob*, II : « Dæmones credunt et contremiscunt. » Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

3. Præterea, nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita non habuit, secundum illud *Eccl.*, XI : « Si ceciderit lignum ad austrum aut aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit (2). » Sed multi qui damnantur, habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

Sed contra est, quòd spes causat gaudium, secundum illud *Rom.*, XII : « Spe gaudentes. » Sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore et luctu, secundum illud *Isai.*, LXV : « Servi mei laudabunt præ exultatione cordis; et vos clamabitis præ dolore cordis, et præ contritione Spiritus ululabitis. » Ergo spes non est in damnatis.

(Conclusio. — Nulla est in damnatis spes, cùm certi sint se nunquam pœnas æternas evasuros.)

Respondeo dicendum, quòd sicut de ratione beatitudinis est,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 5, quæstiunc. 3 et 4.

(2) Quod sic explicat Hieronymus in eum locum, ut jam notatum suprà; intelligens per Austrum sortem beatorum, sicut per Aquilonem sortem damnatorum.

ut in ea quietetur voluntas, ita de ratione pœnæ est, ut id quod pro pœna infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Augustinus dicit *Super Gen. ad litter.*, quòd angeli perfectè beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem, vel lapsum, cùm non essent præscii sui eventus. Requiritur enim ad perfectam et veram beatitudinem, ut aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate; alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam cùm perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non verè haberet rationem pœnæ, nisi voluntati repugnaret; quod esse non posset, si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet, ut ipsi sciant quòd nullo modo possunt damnationem evadere, et ad beatitudinem pervenire. Unde dicitur *Job*, XV : « Non credit quòd reverti possit de tenebris ad lumen. » Unde patet, quòd non possunt apprehendere beatitudinem ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum : et ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus, sive sint in vita ista, sive in purgatorio, potest esse spes; quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit XXXIII, *Moral.*, hoc dicitur de diabolo secundum membra ejus, quorum spes annullabitur. Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem, qua sperat se de sanctis victoriam obtinere, secundum illud quod suprà præmiserat : « Habet fiduciam, quod Jordanis influat in os ejus. » Hæc autem non est spes de qua loquimur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in *Enchiridio* (cap. 8) : « Fides est et malarum rerum et bonarum, et præteritarum et præsentium et futurarum, et suarum et alienarum; sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium. » Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis, quam spes, quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

Ad tertium dicendum, quòd defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum; sed utraque contingit propter mutationem status.

ARTICULUS IV.

Utrùm spes viatorum habeat certitudinem.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subjecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

2. Præterea, spes ex gratia et meritis provenit, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 1). Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quòd gratiam habeamus, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 112, art. 5) (2). Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

3. Præterea, certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem, deficiunt à consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra est, quòd « spes est certa ex pectatio futuræ beatitudinis, » sicut Magister dicit XXVI, dist. 3, *Sententiarum*, quod potest accipi ex hoc quod dicitur II. *ad Timoth.*, III : « Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare. »

(Conclusio.—Est spes viatoribus certa, non quidem essentialiter, sed per fidem omnem suam certitudinem habet.)

Respondeo dicendum, quòd certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter et participativè. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva; participativè autem in omni eo quod à vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum, secundum quem modum dicitur quòd natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum, virtutes morales certiùs arte dicuntur operari, in quantum per modum naturæ moventur à ratione ad suos

(1) De his etiam qu. 4, de virtut., art. 2, ad 4.

(2) Juxta illud *Eccles.*, IX, vers. 1 : *Nescit homo utrùm amore vel odio dignus sit.* Quod ad amorem vel ad odium Dei erga nos Hieronymus ibidem refert.

netus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem à fide, quæ est in vi cognoscitiva.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ; sed divinæ omnipotentiæ et misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei et misericordia ejus, certus est quicumque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod aliqui habentes spem deficiant à consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati; non autem ex defectu divinæ potentiæ, vel misericordiæ, cui spes innititur. Unde hoc non præjudicat certitudini spei.

QUÆSTIO XIX.

De dono timoris, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono timoris.

Circa quem quæruntur duodecim. 1° Utrùm Deus debeat timeri. 2° De divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem et mundanum. 3° Utrùm timor mundanus semper sit malus. 4° Utrùm timor servilis sit bonus. 5° Utrùm sit idem in substantia cum filiali. 6° Utrùm adveniente charitate excludatur timor servilis. 7° Utrùm timor sit initium sapientiæ. 8° Utrùm timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali. 9° Utrùm timor sit donum Spiritus sancti. 10° Utrùm crescat crescente charitate. 11° Utrùm maneat in patria. 12° Quid respondeat ei in beatitudinibus, et fructibus.

ARTICULUS I.

Utrum Deus possit timeri.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 42, art. 2 et 3). Sed Deus est expers omnis mali, cùm sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

2. Præterea, timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in II. *Rethor.* (cap. 5), illa timemus, ex quibus nobis mala proveniunt. Sed mala non proveniunt nobis à Deo, sed ex nobis ipsis, secundum illud *Oseæ*, XIII : « Perditio tua ex te, Israel (2), ex me auxilium tuum. » Ergo timeri non debet.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, X : « Quis non timebit te, ô rex gentium? » Et *Malach.*, I : « Si ego Dominus, ubi est timor meus? »

(Conclusio. — Potest Deus timeri, non quidem sicut aliquod malum, sed ut à quo malum aliquod pœnæ esse potest; quod est bonum simpliciter, malum autem secundum quid.)

Respondeo dicendum, quòd sicut spes habet duplex objectum, quorum unum est ipsum bonum futurum, cujus adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicujus, per quem expectat se adipisci quod sperat; ita etiam et timor duplex objectum habere potest : quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit; aliud autem est illud à quo malum provenire potet. Primo ergo modo, Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest; sed secundo modo potest esse objectum timoris, in quantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum immi-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 42, art. 1; ut et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1, ad 2.

(2) Ut passim in Bibliis antiquis legi solet; sed nunc in emendatis tantùm *Perditio tua*, non adjungendo *ex te*, quamvis ad plenum sensum subintelligi potest.

nere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ; quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet hujus ordinis privationem, illud est malum simpliciter, quod excludit ordinem à fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem pœnæ est quidem malum, in quantum privat aliquod particulare bonum; est tamen bonum simpliciter, in quantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum, potest nobis malum culpæ provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest et debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod malum quod homo refugit, est timoris objectum.

Ad secundum dicendum, quòd in Deo est considerare justitiam, secundum quam peccantes punit, et misericordiam, secundum quam nos liberat. Secundum ergo considerationem ipsius justitiæ insurgit in nobis timor; secundum autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est objectum spei et timoris.

Ad tertium dicendum, quòd malum culpæ non est à Deo sicut ab auctore, sed est à nobis ipsis, in quantum à Deo recedimus. Malum autem pœnæ est quidem à Deo auctore, in quantum habet rationem boni, prout scilicet est justum, secundum quod juste nobis pœna infligitur, licet hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat; secundum quem modum dicitur *Sapient.*, I: Quòd « Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt illam. »

ARTICULUS II.

Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem, et mundanum.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 2; et qu. 2, de verit., art. 10, ad 13; ut et *ad Rom.*, VIII, lect. 3, col. 2 et 3.

Damascenus enim in secundo lib. ponit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, et alia, de quibus suprà dictum est (1, 2, qu. 41, art. 4), quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quòd hæc divisio timoris non sit conveniens.

2. Præterea, quilibet horum timorum, vel est bonus, vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cùm sit in dæmonibus, secundum illud *Jacob.*, II : « Dæmones credunt, et contremiscunt; » neque etiam malus, cùm sit in Christo, secundum illud *Marc*, XIV : « Cœpit Jesus pavere et tædere. » Ergo timor insufficienter dividitur secundum prædicta.

3. Præterea, alia est habitudo filii ad patrem, et uxoris ad virum, et servi ad dominum. Sed timor filialis qui est filii in comparatione ad patrem, distinguitur à timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum. Ergo etiam timor castus qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

4. Præterea, sicut timor servilis timet pœnam, ita timor initialis et mundanus. Non debuerunt ergo ab invicem distinguiisti timores.

5. Præterea, sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est *concupiscentia oculorum*, qua quis concupiscit bona mundi; alia est *concupiscentia carnis*, qua quis concupiscit delectationem propriam. Ergo etiam alius est timor mundanus, quo quis timet amittere bona exteriora, et alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

Sed contra est auctoritas Magistri XXXIV, *dist.* 3, lib. *Sententiarum* (1).

(Conclusio. — Timor aut filialis est, aut initialis, aut servilis, aut mundanus.)

Respondeo dicendum, quòd de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur. Cùm enim objectum timoris sit *malum*,

(1) Ubi scilicet litterâ D, seu § 4, sic timorem dividit, et filialem quoque *castum* vel *amicalem* vocat.

quandoque homo propter mala quæ timet, à Deo recedit; et iste dicitur timor *humanus*, vel *mundanus*. Quandoque autem homo propter mala quæ timet, ad Deum convertitur, et ei inhæret; quod quidem malum est duplex, scilicet *malum pœnæ*, et *malum culpæ*. Si ergo aliquis convertatur ad Deum et ei inhæreat, propter timorem pœnæ, erit timor *servilis*. Si autem propter timorem culpæ, erit timor *filialis;* nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque, est timor *initialis*, qui est medius inter utrumque timorem. Utrum autem malum culpæ possit timeri, supra habitum est (1, 2, qu. 42, art. 3), cùm de passione timoris ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus dividit timorem secundum quod est passio animæ. Hæc autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd bonum morale præcipuè consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione à Deo : et ideo omnes prædicti timores vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præsupponitur bono et malo morali : et ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum, quòd habitudo servi ad dominum est per *potestatem* domini servum sibi subjicientis; sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est è conversò, per affectum filii se subdentis patri, vel uxoris se conjungentis viro unione amoris. Unde timor filialis et castus ad idem pertinent; quia per charitatis amorem Deus *pater noster* efficitur, secundum illud *Rom.*, VIII : « Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, pater. » Et secundum eamdem charitatem dicitur etiam *sponsus noster*, secundum illud II. *ad Cor.*, XI : « Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo. » Timor autem servilis ad aliud pertinet; quia charitatem in sui ratione non includit.

Ad quartum dicendum, quòd prædicti tres timores respiciunt pœnam, sed diversimodè. Nam timor mundanus sive humanus respicit pœnam à Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei instigunt, vel comminantur. Sed timor servilis et initialis respiciunt pœnam per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam, vel comminatam : quam quidem

pœnam principaliter timor servilis respicit; timor autem initialis secundariò.

Ad quintum dicendum, quòd eadem ratione homo à Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, et propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis; quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quæ timentur, sint diversa, sicut et bona quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem; quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

ARTICULUS III.

Utrùm timor mundanus sit semper malus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur, quòd homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur, ut patet *Luc.*, XVIII. de illo judice iniquo, qui « nec Deum timebat, nec homines reverebatur. » Ergo videtur quòd timor mundanus non semper sit malus.

2. Præterea, ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ quæ per potestates sæculares infliguntur. Sed per hujusmodi pœnas provocamur ad bene agendum, secundum illud *Rom.*, XIII : « Vis non timere potestatem? bonum fac, et habebis laudem ex illa. » Ergo timor mundanus non semper est malus.

3. Præterea, illud quod est in nobis naturaliter, non videtur esse malum; eo quod naturalia sunt nobis à Deo. Sed naturale est homini, ut timeat proprii corporis detrimentum, et amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur quòd timor mundanus non sit semper malus.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Matth.*, X (2) : « Nolite timere eos qui corpus occidunt; » ubi timor mundanus

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3; ut et *ad Rom.*, VIII, lect. 3, col. 2.

(2) Apostolos alloquens, vers. 28, ut et *Luc.*, XII, vers. 4 :

prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

(CONCLUSIO. — Cùm timor mundanus à mala sit radice, scilicet ab amore mundi, semper malus necessariò est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 18, art. 2), actus morales et habitus ex objectis nomen et speciem habent. Proprium autem objectum appetitivi motus est bonum finale; et ideo à proprio fine omnis motus appetitivus et specificatur et nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret *amorem laboris*, quia propter cupiditatem homines laborant, non rectè nominaret. Non enim cupidi laborem quærunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem; sicut finem autem quærunt divitias. Unde cupiditas rectè nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus propriè dicitur, quo aliquis mundo innititur tanquam fini : et sic amor mundanus semper est malus. Timor autem ex amore nascitur. Illud enim timet homo amittere, quod amat, ut patet per Augustinum in lib. LXXXIII, Quæst. Et timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam à mala radice. Et propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo, in quantum est in eis aliquid divinum, putà bonum gratiæ, vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis : et hoc modo vituperantur qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri, in quantum Deo contrariantur : et sic laudantur qui homines non reverentur, secundum illud *Eccles.*, XLVIII, de Elia vel Elisæo : « In diebus suis non pertimuit principem. »

Ad secundum dicendum, quòd potestates sæculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum à peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud *Rom.*, XIII : « Minister enim Dei est, vindex in iram ei qui malum agit. » Et secundum hoc timere potestatem sæcularem, non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem vel initialem.

Ne terreamini ab his qui occidunt corpus; etsi eadem phrasis græca utrobique.

Ad tertium dicendum, quòd hoc est naturale quod homo refugiat proprii corporis detrimentum et damna temporalium rerum; sed quòd homo propter ista recedat à justitia, est contra rationem naturalem. Unde Philosophus dicit in III. *Ethic.* (cap. 1), quòd quædam sunt (scilicet peccatorum opera) ad quæ nullo timore aliquis debet cogi; quia pejus est hujusmodi peccata committere, quàm pœnas quascumque pati.

ARTICULUS IV.

Utrùm timor servilis sit bonus.

Ad quartam sic proceditur (1). Videtur quòd timor servilis non sit bonus. Quia « cujus usus est malus, ipsum quoque malum est. » Sed usus timoris servilis est malus; quia sicut Glossa dicit *Rom.*, VIII : « Qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit. » Ergo timor servilis non est bonus.

2. Præterea, illud quod ex radice peccati oritur, non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati; quia super illud *Job*, III : « Quare non in vulva mortuus sum? » dicit Gregorius, « cùm ex peccato præsens pœna metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non ex humilitate. » Ergo timor servilis est malus.

3. Præterea, sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo et timor civilis.

Sed contra est : nullum malum est à Spiritu sancto. Sed timor servilis est à Spiritu sancto; quia super illud *Rom.*, VIII : « Non accepistis Spiritum servitutis, etc. » dicit Glossa : « Unus Spiritus est qui facit duos timores, » scilicet servilem et castum. Ergo timor servilis non est malus.

(Conclusio. — Quamquam timoris servilitas mala sit, ipse tamen servilis timor secundum suam substantiam bonus est.)

Respondeo dicendum, quòd timor servilis ex parte servilitatis habet quòd sit malus; servitus enim libertati opponitur.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; ut et *ad Rom.*, VIII, lect. 3, col. 3.

Unde cùm liber sit « qui causa sui est, » ut dicitur I. *Metaph.* servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur; quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est, quòd aliquis ex amore operetur : sic ergo timor servilis in quantum servilis est, charitati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quòd timor servilis simpliciter esset malus : sicut adulterium simpliciter est malum; quia id ex quo contrariatur charitati, pertinet ad adulterii speciem. Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex objecto accipitur. Objectum autem timoris servilis est pœna; cui accidit quòd bonum cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis ultimus, et per consequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente charitatem; vel, quòd ordinetur in Deum sicut in finem, et per consequens pœna non timeatur, tanquam principale malum, quod contingit in habente charitatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod ejus objectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas ejus est mala.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Augustini intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili in quantum est servilis, ut scilicet non amet justitiam, sed solùm pœnam timeat.

Ad secundum dicendum, quòd timor servilis secundum suam substantiam non oritur ex tumore; sed ejus servilitas ex tumore nascitur, in quantum scilicet homo affectum suum non vult subjicere jugo justitiæ per amorem.

Ad tertium dicendum, quòd amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia; quod secundum se charitati contrariatur : et ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ, sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

ARTICULUS V.

Utrùm timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem : quorum unum est cum peccato mortali, aliud verò non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata et informis. Ergo et idem est secundum substantiam timor servilis et filialis.

2. Præterea, habitus diversificantur secundum objecta. Sed idem est objectum timoris servilis et filialis ; quia utroque timore timetur Deus. Ergo et idem est secundum substantiam timor servilis et timor filialis.

3. Præterea, sicut homo sperat frui Deo, et ab eo beneficia obtinere ; ita etiam timet separari à Deo, et pœnas ab eo pati. Sed eadem est spes qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum est (qu. 17. art. 2). Ergo etiam idem est timor filialis quo timemus separationem à Deo, et servilis quo timemus ab eo puniri.

Sed contra est, quod Augustinus super *primam Can. Joan.* (Tract. IX), dicit duos esse timores, unum servilem, et alium filialem vel castum.

(Conclusio. — Cùm timor servilis pœnæ refugiat malum, filialis verò culpam, necessario specie distinguuntur filialis ac servilis timor.)

Respondeo dicendum, quòd proprium objectum timoris est malum ; et quia actus et habitus distinguuntur secundum objecta, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 54, art. 12), necesse est quòd secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis, et malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex suprà dictis patet (art. 2). Unde manifestum est,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 1 ; quæstiunc. 1 ; ubi *ad Rom.*, VIII, lect. 3.

quòd timor servilis et filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides formata et informis non differunt secundum objectum; utraque enim fides et credit Deo, et credit Deum. Sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum præsentiam et absentiam charitatis : et ideo non differunt secundum substantiam. Sed timor servilis et filialis differunt secundum objecta : et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd timor servilis et timor filialis non habent eamdem habitudinem ad Deum. Nam timor servilis respicit Deum, sicut principium inflictivum pœnarum; timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpæ, sed potiùs sicut terminum, à quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc objecto quod est Deus non consequitur identitatem speciei; quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur (1). Non enim idem est motus specie, qui est ab albedine, et qui est ad albedinem.

Ad tertium dicendum, quòd spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis divinæ, quam respectu cujuscumque alterius beneficii; non autem est sic de timore : et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI.

Utrùm timor servilis remaneat cum charitate.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd timor servilis non remaneat cum charitate. Dicit enim Augustinus super I. *Can. Joan.* (Tract. IX), quod cum « ceperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum. »

2. Præterea, « charitas Dei diffunditur in cordibus nostris

(1) Ex lib. V. *Physic.*, text. 48, ubi sanationis et ægrotationis exempla producuntur expressè; textu autem 52, dealbationis exemplum implicitè.

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1; et qu. 14, de verit., art. 7, ad 2.

per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, » ut dicitur *Rom.*, V. « Sed ubi Spiritus Domini, ibi libertas, » ut dicitur II. *ad Cor.*, III (1). Cùm ergo libertas excludat servitutem, videtur quòd timor servilis expellatur charitate adveniente.

3. Præterea, timor servilis ex amore sui causatur, in quantum pœna diminuit proprium bonum. Sed amor Dei expellit amorem sui; facit enim contemnere seipsum, ut patet per auctoritatem Augustini XIV. *De Civit. Dei* (cap. ult.), quòd « amor Dei usque ad contemptum sui, facit civitatem Dei. » Ergo videtur quòd veniente charitate timor servilis tollatur.

Sed contra est, quòd timor servilis est donum Spiritus sancti, ut suprà dictum est. Sed dona Spiritus sancti non tolluntur adveniente charitate, per quam Spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo adveniente charitate non tollitur timor servilis.

(Conclusio. — Timor, etsi ut servilis non maneat cum charitate, secundum tamen substantiam suam cum ea manere potest.)

Respondeo dicendum, quòd timor servilis ex amore sui causatur; quia est timor pœnæ, quæ est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate, sicut et amor sui; ejusdem enim rationis est quòd homo cupiat bonum suum, et quòd timeat eo privari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem: uno enim modo, contrariatur charitati, secundum quod aliquis in amore proprii bòni finem constituit; alio verò modo, in charitate includitur secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit; tertiò modo, à charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur, putà cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quòd in hoc proprio bono non constituat fidem. Sicut etiam et ad proximum potest esse aliqua specialis dilectio præter dilectionem charitatis quæ fundatur in Deo, dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem. Sic ergo et timor pœnæ includitur

(1) Ubi et præmittitur vers. 17, quòd *et Dominus Spiritus est.*

uno modo in charitate; nam separari à Deo est quædam pœna quam charitas maximè refugit : unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono quod diligitur ut finis; et sic timor pœnæ non est cum charitate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam à timore casto; quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis à Deo, sed in quantum est nocivum proprii boni, nec tamen in illo bono constituitur ejus finis; unde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor pœnæ potest esse cum charitate (1); sed iste timor pœnæ non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur sicut principale malum, ut ex dictis patet. Et ideo timor, in quantum servilis, non manet cum charitate; sed substantia timoris servilis cum charitate manere potest, sicut amor et sui manere potest cum charitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de timore in quantum servilis est.

Et sic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

ARTICULUS VII.

Utrùm timor sit initium sapientiæ.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd timor non sit initium sapientiæ. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ; quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quòd timor non sit initium sapientiæ.

2. Præterea, nihil est principium sui ipsius. Sed « timor Dei ipsa est sapientia, » ut dicitur *Job*, XXVIII. Ergo videtur quod timor Dei non est initium sapientiæ.

(1) Hinc et *Luc.*, XII, vers. 4 : *Dico vobis amicis meis : Eum timete qui potestatem habet mittere in gehennam. Ita dico vobis, hunc timete.* Amicorum ergo est ut et propter gehennam eum timeant.

(2) De his etiam infrà, qu. 45, art. 6, ad 3.

3. Præterea, principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius, quia fides præcedit timorem. Ergo videtur quòd timor non sit initium sapientiæ.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* CX: « Initium sapientiæ timor Domini. »

(Conclusio. — Sapientiæ initium, quantum ad ejus essentiam, sunt articuli fidei; quantum verò ad ejus effectum, timor tam servilis quàm filialis est ejusdem sapientiæ initium.)

Respondeo dicendum, quòd « initium sapientiæ » potest aliquid dici dupliciter : uno modo, quia est initium ipsius sapientiæ quantum ad ejus essentiam; alio modo, quantum ad ejus effectum. Sicut initium artis secundum ejus essentiam sunt principia ex quibus procedit ars; initium autem artis secundum ejus effectum est unde incipit ars operari : sicut si dicamus, quòd principium artis ædificativæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari. Cùm autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infrà dicitur (qu. 45), aliter consideratur à nobis, et aliter à philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur, et dirigitur secundum quamdam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam (1); sapientia, secundum nos, non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos, sed etiam ut est directiva humanæ vitæ, quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum XII. *De Trin.* (cap. 14). Sic ergo initium sapientiæ secundum ejus essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei : et secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari : et hoc modo timor est initium sapientiæ. Aliter tamen timor servilis, et aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra, disponens ad sapientiam in quantum aliquis timore

(1) Juxta illud II. *Petr.*, I, vers. 4 : *Per quem* (scilicet Christum) *nobis magna et pretiosa promissa donavit, ut per hæc efficiamur divinæ consortes naturæ*, vel ex græco κοινωνοὶ, quasi *comparticipes* vel in ejus communionem quamdam asciti, etc.

pœnæ discedit à peccato, et habilitatur per hoc ad sapientiæ affectum, secundum illud *Eccl.*, I : « Timor Domini expellit peccatum. » Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Cùm enim ad sapientiam pertineat quòd humana vita reguletur secundum rationes divinas, hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur et se ei subjiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa ostendit quòd timor non est principium sapientiæ, quantum ad essentiam sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quòd timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem. Unde dicitur *Eccl.*, I : « Radix sapientiæ esse timere Dominum; rami enim illius longævi. » Et ideo sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, alio modo fides est principium sapientiæ, et alio modo timor. Unde dicitur *Eccles.*, XXV : « Timor Dei initium dilectionis est; initium autem fidei agglutinandum est ei. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm timor initialis differat secundum substantiam à timore filiali.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd timor initialis differat secundum substantiam à timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud *Eccles.*, XXV : « Timor Domini initium dilectionis est. » Ergo timor initialis est alius à filiali.

2. Præterea, timor initialis timet pœnam, quæ est objectum servilis timoris : et sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili. Sed timor servilis est alius à filiali. Ergo

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 7 ; ut et *ad Rom.*, VIII, lect., col. 2.

etiam timor initialis est alius secundum substantiam à filiali.

3. Præterea, medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem et timorem filialem. Ergo differt et à filiali et à servili.

Sed contra est, quòd perfectum et imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis et filialis differunt secundum perfectionem et imperfectionem charitatis, ut patet per Augustinum super I. *Can. Joan.* (Tract. IX). Ergo timor initialis non differt secundum substantiam à filiali.

(CONCLUSIO. — Non differunt essentialiter initialis et filialis timor, sed unus et idem prorsus timor est, secundum perfectum et imperfectum variatus.)

Respondeo dicendum, quòd timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ, uterque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur *initialis* secundum quod distinguitur à timore servili et filiali; sed accipitur secundum quod competit statui incipientium, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem charitatis, non autem inest eis timor filialis perfectè; quia nondum pervenerunt ad perfectionem charitatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta et imperfecta non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum. Et ideo dicendum est, quòd etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam à timore filiali.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor qui est initium dilectionis, est timor servilis, qui introducit charitatem, sicut sera introducit linum, ut Augustinus dicit. Vel, si hoc referatur ad timorem initialem, dicitur esse dilectionis initium non absolutè, sed quantum ad statum charitatis perfectæ.

Ad secundum dicendum, quòd timor initialis non timet pœnam, sicut proprium objectum, sed in quantum habet aliquid de timore servili adjunctum (1), qui secundum substantiam

(1) Sicut et initium lucis quod *crepusculum* appellamus, aliquid adhuc tenebrarum admixtum habet, quod plenâ luce adveniente dissipatur. Unde non immeritò potest ei timor initialis comparari; sicut servilis nocti, filialis diei.

manet quidem cum charitate, servilitate remota. Sed actus ejus manet quidem cum charitate imperfecta, in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore justitiæ, sed etiam ex timore pœnæ; sed iste actus cessat in eo qui habet charitatem perfectam, quæ « foras mittit timorem habentem pœnam, » ut dicitur I. *Joan.*, IV.

Ad tertium dicendum, quòd timor initialis est medium inter timorem servilem et filialem, non sicut inter ea quæ sunt unius generis; sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum et non ens, ut dicitur II. *Metaph.*, (text. 7). Quod tamen est idem secundum substantiam cum ente perfecto; differt autem totaliter à non ente.

ARTICULUS IX.

Utrùm timor sit donum Spiritus sancti.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd timor non sit donum Spiritus sancti. Nullum enim donum Spiritus sancti opponitur virtuti, quæ etiam est à Spiritu sancto; alioquin Spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus sancti.

2. Præterea, virtutis theologicæ proprium est quòd Deum habeat pro objecto. Sed timor habet Deum pro objecto in quantum Deus timetur (2). Ergo non est donum, sed virtus theogica.

3. Præterea, timor ex amore consequitur. Sed amor ponitur quædam virtus theologica. Ergo etiam timor est virtus theologica, quasi ad idem pertinens.

4. Præterea, Gregorius dicit II. *Moralium* (cap. 27, vel. 36), quòd « timor datur contra superbiam. » Sed superbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 43, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 3, et art. 2, quæstiunc. 1; ut et *ad Rom.*, VIII, lect. 3, col. 2.

(2) Juxta duplicem modum quo timoris objectum explicatum est suprà.

5. Præterea, dona sunt perfectiora virtutibus; dantur enim in adjutorium virtutum, ut Gregorius dicit II. *Moralium* (ut suprà). Sed spes est perfectior timore; quia spes respicit bonum, timor malum. Cùm ergo spes sit virtus, non debet dici quòd timor sit donum.

Sed contra est, quod *Isa.*, XI, timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus sancti.

(CONCLUSIO. —Timor Domini Dei castus vel filialis donum est Spiritus sancti, quo nos voluntariè Deum reveremur, et nos ipsi subducere refugimus.)

Respondeo dicendum, quòd multiplex est timor, ut suprà dictum est. Timor autem humanus, ut dicit Augustinus in lib. *De gratia et lib. arbitr.* (cap. 18), non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negavit Christum; sed ille timor de quo dictum est, « illum timete, qui potest animam et corpus mittere in gehennam. » Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus sancti, licet sit à Spiritu sancto; quia ut Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia* (cap. 57), potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritus sancti non possunt esse cum voluntate peccandi, quia non sunt sine charitate, ut dictum est (1, 2, qu. 68, art. 5). Unde relinquitur, quod timor Dei qui numeratur inter septem dona Spiritus sancti, est timor filialis, sive castus. Dictum est enim suprà (1, 2, qu. 68, art. 1 et 2), quòd dona Spiritus sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur benè mobiles à Spiritu sancto : sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles à ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primò requiritur ut sit ei subjectum, non repugnans; quia « ex repugnantia mobilis ad movens, impeditur motus. » Hoc autem facit timor filialis et castus, in quantum per ipsum Deum reveremur, et refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo, inter dona Spiritus sancti, ultimum autem descendendo, sicut Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte.*

Ad primum ergo dicendum, quòd timor filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne

nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum; sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis et spes sibi invicem cohærent, et se invicem perficiunt.

Ad secundum dicendum, quòd proprium et principale objectum timoris est malum quod quis refugit. Et per hunc modum Deus non potest esse objectum timoris, sicut suprà dictum est. Est autem per hunc modum objectum spei et aliarum virtutum theologicarum; quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quæcumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus theologicis.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quod amor est principium timoris, non sequitur quòd timor Dei non sit habitus distinctus à charitate, quæ est amor Dei, quia amor est principium omnium affectionum; et tamen diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis, quam timor; quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 55, art. 2). Et per hoc, etiam spes ponitur virtus. Timor autem principaliter respicit malum, cujus fugam importat; unde est aliquid minus virtute theologica.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dicitur *Eccles.*, X, « Initium superbiæ hominis apostatare à Deo, » hoc est (1), nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiæ, propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quòd sit idem cum virtute humilitatis, sed quòd sit principium ejus. Dona enim Spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium et moralium, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 68, art. 1 et 8). Sed virtutes theologicæ sunt principia donorum, ut suprà habitum est (ibid. art. 4, ad 3).

Unde patet responsio ad quintum.

(1) Æquivalenter quoad sensum; superficie tenus autem et formaliter quantum ad notionem vocis *deficere à Deo* (ex græco ἀποζῆναι), vers. 15, ubi paulò aliter tamen : *Initium superbiæ apostatante homine* (ἀπιζαμένου), etc.

ARTICULUS X.

Utrùm crescente charitate diminuatur timor.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd crescente charitate diminuatur timor. Dicit enim Augustinus super I. *Can. Joan.* (Tract. IX) : Quantum charitas crescit, tantum timor decrescit.

2. Præterea, crescente spe, diminuitur timor. Sed crescente charitate crescit spes, ut suprà habitum est (qu. 17, art. 8). Ergo crescente charitate diminuitur timor.

3. Præterea, amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione diminuitur separatio. Ergo crescente amore charitatis diminuitur timor.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII Qu. (2) quòd « Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, quæ summè diligit Deum et proximum tanquam seipsum. »

(Conclusio. — Crescente charitate, crescit filialis ac castus timor; servilis autem timor, quantum attinet ad servilitatem, adveniente charitate penitus evanescit; quantùm verò attinet ad timorem pœnæ, crescente charitate, paulatim diminuitur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est timor Dei, sicut dictum est (text. 4) : unus quidem filialis, quo quis timet offensam patris, vel separationem ab ipso; alius autem servilis, quo quis timet pœnam. Timor autem filialis necesse est quòd crescat crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere et ab eo separari. Sed timor servilis, quantum ad servilitatem, totaliter tollitur charitate adveniente; remanet tamen secundum substantiam timor pœnæ, ut dictum est (art. 6). Et iste timor diminuitur charitate crescente,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 3; et in *Ps.* XVIII, col. 10.

(2) Ut videre est qu. 36, in fine, ubi paulò aliter quàm hic : *Non solum inchoat, sed etiam perficit sapientem; is autem est qui summè diligit, etc.*

maximè quantum ad actum; quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam. Primò quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna; secundò, quia firmius inhærens magis confidit de præmio, et per consequens minus timet de pœna.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de timore pœnæ (1).

Ad secundum dicendum, quòd timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente crescit timor filialis; quia quanto aliquis certiùs expectat alicujus boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

Ad tertium dicendum, quòd timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad ipsum; separationem autem refugit à subjectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat, per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subjicit. Quæ etiam separatio invenitur in charitate, in quantum diligit Deum supra se et supra omnia. Unde amor charitatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

ARTICULUS XI.

Utrùm timor remaneat in patria.

Ad undecimum sic proceditur (2). Videtur quòd timor non remaneat in patria. Dicitur enim *Proverb.*, XII : « Abundantia perfruetur, timore malorum sublato. » Quod intelligitur de homine jam sapientia perfruente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicujus mali; quia malum est objectum timoris, ut supra dictum est (2 et 5). Ergo nullus timor erit in patria.

2. Præterea, homines in patria erunt Deo conformes, se-

(1) Sic enim ibi paulò suprà præmittit : *Quid ergo dicimus de illo qui cœpit timere diem judicii? Si perfecta in illo esset charitas, non timeret.*

(2) De his etiam 1, 2, qu. 68, art. 6; ut et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 3; et dist. 35, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3.

cundum illud I. *Joan.*, III : « Cùm apparuerit (1), similes ei erimus. » Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

3. Præterea, spes est perfectior, quàm timor; quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* XVIII : » Timor Domini sanctus permanet in sæculum. »

(Conclusio. — Nullo modo timor servilis seu pœnæ timor erit in patria, cùm ibi sit secura et æterna beatitudinis fruitio.)

Respondeo dicendum, quòd timor servilis sive timor pœnæ nullo modo erit in patria. Excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut suprà dictum est (qu. 18, art. 3). Timor autem filialis sicut augetur augmentata charitate, ita charitate perfecta perficietur. Unde non habebit in patria eumdem actum omnino, quem habet modo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd proprium objectum timoris est malum possibile, sicut proprium objectum spei est bonum possibile. Et cum motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis. Parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscujusque est, ut in suo ordine consistat; ita malum uniuscujusque est, ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est, ut sit sub Deo et supra cæteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est, ut subdat se creaturæ inferiori per amorem; ita etiam malum ejus est, si non Deo se subjiciat, sed in ipsum præsumptuosè insiliat, vel eum contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam consideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem. Sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali, quod

(1) Putà, *quid nos erimus*, ut ex adjunctis ibi patet. Non *cùm apparuerit Deus*, ut construendum quidam putant; nam præmittitur immediatè vers. 2 : *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus.* Quamvis conforme putat Beda illis ex Apostolo verbis, *ad Coloss.*, III, vers. 4 : *Cùm autem Christus apparuerit vita vestra, tunc et apparebitis, etc.*

est Deo non subjici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga hujus mali, ut omnino possibilis. Et ideo Gregorius, XVII. *Moralium*, exponens illud *Job*, XXVI : « Columnæ cœli contremiscunt et pavent ad nutum ejus, » dicit : « Ipsæ, virtutes cœlestium quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis; » quia scilicet admirantur Deum, ut supra se existentem, et eis incomprehensibilem. Augustinus etiam XIV. *De Civit. Dei* (cap. 9), hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat : « Timor, *inquit*, ille castus permanens in sæculum sæculi, si erit in futuro sæculo, non erit timor exterrens à malo quod accidere potest, sed tenens in bono, quod amitti non potest. Ubi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis, ne fortè peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortassè timor in sæculum seculi dictus est permanens, quia id permanebit quò timor *ipse* perducit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in auctoritate prædicta excluditur à beatis timor sollicitudinem habens, de malo præcavens; non autem timor securus, ut Augustinus dicit (ubi suprà).

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Dionysius cap. IX. *De divin. Nom.*, « Eadem et similia sunt Deo et dissimilia; hæc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem, » id est, in quantum secundum suum *posse* imitantur Deum, qui non est perfectè imitabilis. « Hæc autem secundum quod hic causata minus habent, à causa infinitis mensuris et incomparabilibus deficientia. » Unde non oportet, si Deo non convenit timor, quia non habet superiorem cui subjiciatur, quòd propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo in perfecta subjectione ad Deum consistit.

Ad tertium dicendum, quòd spes importat quemdam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quæ tollitur per ejus

præsentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat à Deo. Quod etiam in patria remanebit : et ideo timor non evacuabitur totaliter.

ARTICULUS XII.

Utrùm paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitæ, ut ex dictis patet (art. 7). Sed paupertas pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, secundum illud *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus. » Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

2. Præterea, *in Psalm.* CXVIII, dicitur, « confige (2) timore tuo carnes meas. » Ex quo videtur quòd ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maximè videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris, quam beatitudo paupertatis.

3. Præterea, donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum est (art. 9, ad 1). Sed spei maximè videtur respondere beatitudo ultima, quæ est : « beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur; » quia, ut dicitur *Rom.*, V : « Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei. » Ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris, quam paupertas spiritus.

4. Præterea, supra dictum est (1, 2, qu. 70. art. 2), quòd beatitudinibus respondent fructus. Sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De sermone*

(1) De his etiam infrà, qu. 121, art. 2; ut et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 5, art. 4 et 6.

(2) Vel significantiùs græcè καθήλωσον : *Confige clavis à timore tuo*, vel simpliciter : *Clava timore tuo carnes meas;* hoc est : *Timore tuo casto carnalia desideria mea comprimantur*, ait ibidem Augustinus. Et Ambrosius *carnes animæ*

Domini in monte: « Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur, Beati pauperes spiritu. »

(CONCLUSIO. — Paupertatem spiritus ad eos pertinere certum est, qui filiali timore Deo se voluntariè subjiciunt.)

Respondeo dicendum, quòd timori propriè respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, et ei subditum esse, id quod ex hujusmodi subjectione consequitur, pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subjicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo; hoc enim repugnaret perfectæ subjectioni ad Deum. Unde *in Psalm.*, XIX : « Hi in curribus et hi in equis, nos autem in nomine Dei nostri invocabimus. » Et ideo ex hoc quod aliquis perfectè timet Deum, consequens est quod non quærat magnificari in seipso per superbiam, neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus et divitiis : quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest, vel exinanitio inflati et superbi spiritus, ut Augustinus exponit (ubi sup.), vel etiam abjectio temporalium rerum, quæ fit Spiritu, id est, propria voluntate per instinctum Spiritus sancti, ut Ambrosius (in *Luc*) et Hieronymus (in *Matth.*) exponunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat, sicut et timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione, sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiæ, ut suprà dictum est (art. 10).

Ad secundum dicendum, quòd directius opponitur subjectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio

cogitationes carnales intelligit, quas timore confixas ait, ut *cupiditas voluptatum cruci affixa libertatem vagandi non habeat.*

hominis, vel in seipso, vel in aliis rebus, quam delectatio extranea; quæ tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reveretur et ei subditur, non delectatur in aliis à Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor, sicut magnificatio. Et ideo directè beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

Ad tertium dicendum, quòd spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur. Sed timor importat magis motum, secundum habitudinem recessus à termino *à quo*. Et ideo ultima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congruè respondet spei, per modum objecti ultimi. Sed prima beatitudo, quæ est per recessum à rebus exterioribus impedientibus divinam subjectionem, congruè respondet timori.

Ad quartum dicendum, quòd in fructibus illa quæ pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam à rebus temporalibus videntur dono timoris convenire, modestia, et continentia, et castitas.

QUÆSTIO XX.

De desperatione, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis. Et primo, de desperatione; secundò, de præsumptione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm desperatio sit peccatum. 2° Utrùm possit esse sine infidelitate. 3° Utrùm sit maximum peccatorum. 4° Utrùm oriatur ex acedia.

ARTICULUS I.

Utrùm desperatio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono, ut per

Augustinum patet in primo lib. *De lib. arbit.* Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

Præterea, illud quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum ; quia « non potest arbor bona fructus malos facere, » ut dicitur *Matth.*, VII. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

3. Præterea, si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum, quòd desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

Sed contra : illud per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est hujusmodi; dicit enim Apostolus de quibusdam *ad Ephes.*, IV : « Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impudicitiæ in operationem omnis immunditiæ et avaritiæ. » Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

(Conclusio. — Desperatio quæ est motus voluntatis inde nascens quòd quis existimet Deum peccatori pœnitenti veniam denegare, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in VI. *Ethic.* (1), illud quod est in intellectu affirmatio vel negatio, est in appetitu prosecutio et fuga; et quod est in intellectu *verum* vel *falsum*, est in appetitu *bonum* et *malum*. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus ; omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quòd ex ipso provenit hominum salus, et venia peccatoribus datur, secundum illud *Ezech.*, XVIII : « Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat ; » falsa autem opinio

(1) Expressè quidem quoad priorem partem; æquivalenter autem et implicitè quoad posteriorem; cùm scilicet verum vel falsum dicitur esse *bonum vel malum intellectûs*.

est quod peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quòd peccatores ad se non convertat per gratiam justificantem. Et ideo, sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus; ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus et peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio à bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile; sed aliter et aliter. Nam principaliter consistunt in aversione à bono incommutabili peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, ut odium Dei, et desperatio, et infidelitas; quia virtutes theologicæ habent Deum pro objecto. Ex consequenti autem important conversionem ad bonum commutabile, in quantum anima deserens Deum, consequenter necesse est quòd ad alia convertatur. Peccata verò alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum (1); ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono. Non enim qui fornicatur, intendit à Deo recedere, sed carnali delectatione frui; ex quo sequitur quòd à Deo recedat.

Ad secundum dicendum, quòd ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo, directè ex parte ipsius virtutis sicut actus procedit ex habitu : et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere. Hoc enim sensu Augustinus dicit in lib. *De lib. arbit.* (cap. 18), quòd « virtute nemo malè utitur. » Alio modo procedit aliquid ex virtute indirectè, sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere, sicut interdum aliqui de virtutibus superbiunt, secundum illud Augustini (in *Regula*) : « Superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Et hoc modo ex timore Dei, vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, in quantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

Ad tertium dicendum, quòd damnati non sunt in statu spe-

(1) Quoad intentionem peccantis tantùm, ut adjuncta explicant; non quoad rationem propriam et formalem peccati, ut malum est; juxta duplex *formale*, qu. 10, art. 5, explicatum ad 1.

randi propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quòd non sperant, non imputatur eis ad culpam, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiam in statu viæ, si quis desperaret de eo quod non est natus adipisci, vel quod non est ei debitum adipisci, non esset peccatum, putà si medicus desperet de curatione alicujus infirmi, vel si aliquis desperet se fore divitias adepturum.

ARTICULUS II.

Utrùm desperatio sine infidelitate esse possit.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei à fide derivatur. Sed manente causa, non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublata.

2. Præterea, præferre culpam propriam bonitati vel misericordiæ divinæ est negare infinitatem divinæ misericordiæ vel bonitatis : quod est infidelitatis. Sed qui desperat culpam suam præfert misericordiæ vel bonitati divinæ, secundum illud *Genes.*, IV : « Major est iniquitas mea, quàm ut veniam merear. » Ergo quicumque desperat, est infidelis.

3. Præterea, quicumque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Novatianorum (2), qui dicunt peccata non remitti post baptismum. Ergo videtur quòd quicumque desperat, sit infidelis.

Sed contra est, quod remoto posteriori non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut suprà dictum est (qu. 17,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 43, art. 3, ad 2.

(2) A Novato nuncupatorum, qui hanc hæresim introduxit, ut Augustinus, lib. *De hæresib.*, hæres. XXXVIII, et Ambrosius, lib. I. *De pœnitentia*, cap. 2, et alii etiam passim notant; quamvis alius quidam hæreticus fuerit qui proprio nomine Novatianus appellatus est, et Novati sectator fuit in eadem hæresi, quæ immani crudelitate peccantibus veniam denegabat.

art. 7). Ergo remota spe, potest remanere fides. Non ergo quicumque desperat, est infidelis.

(Conclusio. — Potest desperatio absque infidelitate esse, sicut et cætera peccata.)

Respondeo dicendum, quòd infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitivam. Intellectus autem universalium est; sed vis appetitiva movetur circa particulares res. Est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationem in universali, circa motum appetitivum non rectè se habere, corrupta ejus æstimatione in particulari; quia necesse est quòd ab æstimatione in universali ad appetitivum rei particularis perveniatur mediante æstimatione particulari, ut dicitur in III. *de Anima* (text. 58): sicut ex propositione universali non infertur conclusio particularis, nisi assumendo particularem. Et inde est, quòd aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari ejus æstimatione per habitum, vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur, eligendo fornicationem ut bonum sibi, *ut nunc* habet corruptam æstimationem in particulari; cum tamen retineat universalem æstimationem veram secundum fidem, scilicet quòd fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis retinendo in universali veram æstimationem fidei, quòd scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quòd scilicet sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta æstimatione ejus circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quòd effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali existimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata existimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

Ad secundum dicendum, quòd si quis in universali existimaret misericordiam Dei non esse infinitam, esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans; sed quòd sibi in statu

illo, propter aliquam particularem dispositionem, non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum est ad tertium, quòd Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

ARTICULUS III.

Utrùm desperatio sit maximum peccatorum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate, sicut dictum est (art. 2). Sed infidelitas est maximum peccatorum; quia subruit fundamentum spiritualis ædificii. Ergò desperatio non est maximum peccatorum.

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII. *Ethic.* (1). Sed charitas est major spe, ut dicitur I. *Cor.*, XIII. Ergo odium Dei est majus peccatum quam desperatio.

3. Præterea, in peccato desperationis est solum inordinata aversio à Deo. Sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata, sed etiam inordinata conversio. Ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

Sed contra, peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud *Jer.*, XXX : « Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua. » Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud *Jer.*, XIII : « Plaga mea desperabilis renuit curari. » Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

(Conclusio. — Quamquam infidelitatis et odii Dei peccata, magis homines à Deo avertentia, graviora sint secundum se desperatione, quantum ad nos tamen ea est gravior, et majoribus periculis obnoxios nos reddit.)

Respondeo dicendum, quòd peccata quæ opponuntur virtutibus theologicis, sunt secundum suum genus graviora peccatis aliis; cum enim virtutes theologicæ habeant Deum pro ob-

(1) Ubi pessimum dicitur contrarium optimo, et hinc dominatio tyrannica pessima esse concluditur, ut cap. 12, græco-lat., videre est, vel cap. 10 in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 10.

jecto, peccata eis opposita important directè et principaliter aversionem à Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit à Deo. Si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione à Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo et per se habet aversionem à Deo, est gravissimum peccatum inter peccata mortalia. Virtutibus autem theologicis opponuntur infidelitas, desperatio, et odium Dei : inter quæ odium et infidelitas si desperationi comparentur, inveniuntur secundum se quidem, id est secundum rationem propriæ speciei, graviora; infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatem non credit; odium verò Dei provenit ex hoc quod voluntas hominis ipsi divinæ bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc quod homo non sperat se bonitatem Dei participare : ex quo patet quod infidelitas et odium Dei sunt contra Deum, secundum quod in se est; desperatio autem, secundum quod ejus bonum participatur à nobis. Unde majus peccatum est, secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum, quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad duo peccata ex parte nostrâ, sic desperatio est periculosior; quia per spem revocamur à malis, et inducimur ad bona prosequenda. Et ideo, sublata spe, irrefrænate homines labuntur in vitia, et à bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud *Prov.*, XXIV: « Si desperaveris lassus in die angustiæ, minuetur fortitudo tua, » dicit Glossa (1) : « Nihil est execrabilius desperatione, quam qui habet, et in generalibus hujus vitæ laboribus, et, quod pejus est, in fidei certamine, constantiam perdit. » Et Isidorus dicit in lib. *De summo bono* : « Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ est; sed desperare est descendere in infernum. »

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Ex Beda sumpta, verbis paululùm immutatis.

ARTICULUS IV.

Utrùm desperatio ex acedia oriatur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd desperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri sæculi procedit ex luxuria, ut dicit Gregorius XXXI. *Moral.* (cap. 17 vel 31). Non ergo procedit ex acedia.

2. Præterea, sicut spei opponitur desperatio, ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe, secundum illud *Rom.*, XII : « Spe gaudentes. » Ergo acedia procedit ex desperatione, et non è converso.

3. Præterea, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes, cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, et maximè ex consideratione Incarnationis; dicit enim Augustinus XIII. *de Trin.* (cap. 10) : « Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret. Quid vero hujus rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? » Ergo desperatio magis procedit ex negligentia hujus considerationis, quam ex acedia.

Sed contra est, quòd XXXI. *Moral.* (ut sup.) Gregorius desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex acedia.

(Conclusio. — Nonnunquam desperationis peccatum ex luxuria oritur, qua homini carnalibus affecto, divina vilescunt; nonnunquam autem ex acedia, qua homo animo ita dejicitur ac prosternitur, ut bonum aliquod arduum sibi, et per se, et per alium, impossibile acquisitu reputet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 17, art. 1), objectum spei est bonum arduum, possibile adipisci, vel per se vel per alium. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda : uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum; alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci, vel per se vel per alium. Ad hoc autem quòd bona spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel

non videantur nobis quasi magna bona, præcipuè perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas præcipuè sunt delectationes venereæ. Nam ex affectu harum delectationum contingit quod homo fastidit bona spiritualia et non sperat ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc, desperatio causatur ex luxuria. Ad hoc autem quòd aliquis bonum arduum non æstimet ut possibile sibi adipisci vel per se vel per alium, perducitur ex nimia dejectione : quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari (1). Et quia acedia est tristitia quædam dejectiva spiritus, ideo, per hunc modum, desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium objectum spei, scilicet quòd sit possibile ; nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione jam dicta.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus dicit in II. *Rethor.* (cap. 5), sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei. Et per hunc etiam modum, homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt, secundum illud II. *ad Cor.*, II : « Ne majori tristitia absorbeatur qui ejusmodi est. » Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens; ideo directius quidem ex spe oritur gaudium (2), desperatio autem è converso ex tristitia.

Ad tertium dicendum, quòd ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus

(1) Sic *Job*, VII, vers. 16 : *Desperavi, nequaquam vivam;* quamvis non ad salutis desperationem, sed ad fortunæ temporalis dejectionem spectat, ut ibidem explicat S. Thomas.

(2) Ratione certitudinis, ut in eumdem locum, *ad Rom.*, ipse interpretatur, lect. 2, licèt per oppositum ratione dilationis tristitiam potiùs causet, ut et ibidem addit; eoque refert illud *Proverb.*, XIII, vers. 12 : *Spes quæ differtur, affligit animam.*

aliqua passione, præcipuè illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem : unde homo in tristitiis constitutus, non de facili aliqua magna et jucunda cogitat, sed solum tristitia, nisi per magnum conatum se avertat à tristibus.

QUÆSTIO XXI.

De præsumptione, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de præsumptione.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quod sit objectum præsumptionis, cui innititur. 2° Utrùm sit peccatum. 3° Cui opponatur. 4° Ex quo vitio oriatur.

ARTICULUS I.

Utrùm præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, non innitatur Deo, sed propriæ virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur. Sed minor est virtus humana, quam divina. Ergo gravius peccat qui præsumit de virtute humana, quam qui præsumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum sanctum est gravissimum. Ergo præsumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritum sanctum, inhæret virtuti humanæ magis quam divinæ.

2. Præterea, ex peccato in Spiritum sanctum alia peccata oriuntur. Peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsumptione qua homo præsumit de seipso, quam ex præsumptione qua homo præsumit de Deo; quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Augustinum XIV. *De Civit. Dei*. Ergo videtur quòd præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, maximè innitatur virtuti humanæ.

3. Præterea, peccatum provenit ex conversione inordinata

ad bonum commutabile. Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quæ est bonum incommutabile.

Sed contra est, quòd sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur; ita ex præsumptione contemnit divinam justitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam et justitia est in ipso. Ergo, sicut desperatio est per aversionem à Deo, ita præsumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

(Conclusio. — Præsumptio, quæ est quædam nimia et immoderata fiducia, seu spei excessus, non modo circa proprias vires, sed etiam circa divinam potentiam vel misericordiam contingere potest.)

Respondeo dicendum, quòd præsumptio videtur importare quamdam immoderantiam spei. Spei autem objectum est bonum arduum, possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter : uno modo, per propriam virtutem; alio modo, non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio. Nam circa spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur *Judith*, VI : « Præsumentes de se humilias. » Et talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in hujusmodi spe. Circa spem autem per quam aliquis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum, ut possibile per virtutem et misericordiam divinam, quod possibile non est. Sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio est propriè species peccati in Spiritum sanctum, quia scilicet per hujusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adjutorium Spiritus sancti, per quod homo revocatur à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1) (qu. 20, art. 3), peccatum quod est contra Deum, secundum

(1) Ut et 1, 2, qu. 73, art. 3, versùs finem.

suum genus est gravius cæteris peccatis. Unde præsumptio qua quis inordinatè innititur Deo, gravius peccatum est, quam præsumptio qua quis innititur propriæ virtuti. Quod enim aliquis innititur divinæ virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit (1), hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quòd gravius peccat qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa præsumptio, qua quis inordinatè præsumit de Deo, amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

Ad tertium dicendum, quòd præsumptio de divina misericordia habet conversionem ad bonum commutabile, in quantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni, et aversionem à bono incommutabili, in quantum attribuit divinæ virtuti quod ei non convenit; per hoc enim avertitur homo à virtute divina.

ARTICULUS II.

Utrùm præsumptio sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd præsumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quòd homo exaudiatur à Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur à Deo; dicitur enim *Judith*, IX : « Exaudi me miseram deprecantem, et de tua misericordia præsumentem (3). » Ergo præsumptio de divina misericordia non est peccatum.

(1) Sive quod non est conveniens, decens, congruum. Supple *dare*, putà veniam sine pœnitentia, vel gloriam sine meritis. Dicitur verò eatenus diminuere virtutem Dei velut ei faciens injuriam, quasi vel dignum ipsum efficere non possit illo beneficio quod præsumit consequi, vel indigno tale beneficium dare velit.

(2) De his etiam I, *Sent.*, in Prologo, circa exposit. lit. sive textûs.

(3) Sicut etiam priùs, cap. VI, v. 15 : *Ostende quoniam non derelinquis præsumentes de te;* quamvis in græco textu tantùm habeatur, cap. IX, v. 17, quòd sit *desperatorum sal-*

2. Præterea, præsumptio importat superexcessum spei. Sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus, cum ejus potentia et misericordia sint infinita. Ergo videtur quòd præsumptio non sit peccatum.

3. Præterea, id quod est peccatum, non excusat à peccato. Sed præsumptio excusat à peccato; dicit enim Magister XXII, distinct. libri II. *Sentent.*, quòd « Adam minùs peccavit, quia sub spe veniæ peccavit; » quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum.

Sed contra est, quòd ponitur species peccati in Spiritum sanctum.

(Conclusio. — Præsumptio conformis est illi intellectui falso, quo quis existimat Deum vel in peccato perseverantibus veniam concedere, vel bona opera negligentibus gloriam dare; itaque ipsa peccatum est, minus tamen quam desperatio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se malus est et peccatum. Præsumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quamdam spem inordinatam; habet autem se conformiter intellectui falso, sicut et desperatio. Si enim falsum est quòd Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quòd peccantes ad pœnitentiam non convertat; ita falsum est quòd in peccato perseverantibus veniam concedat, et à bono opere cessantibus gloriam largiatur; cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus. Et ideo præsumptio est peccatum, minus tamen quam desperatio; quoniam magis proprium est Deo misereri et parcere, quam punire, propter ejus infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit, hoc autem secundum nostra peccata.

Ad primum ergo dicendum, quòd *præsumere* ponitur aliquando pro *sperare*, quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo,

vator (ἀπηλπεσμένων σωτὴρ), id est eorum qui omni spe humani auxilii ad consequendum finem suum destituti sunt, proindeque veluti desperati, etsi de Deo propterea non desperantes, apud quem sunt possibilia quæ impossibilia hominibus, *Matth.*, XIX, vers. 26, ad interrogationem illam : *Quis ergo poterit salvus esse?*

præsumptio videtur, si mensuretur secundum conditionem humanam; non autem est præsumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis.

Ad secundum dicendum, quòd præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo; sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de Deo; quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito abstinendi à peccato, et pœnitendi de ipso, hoc non est præsumptionis; sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

ARTICULUS III.

Utrùm præsumptio magis opponatur timori quam spei.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd præsumptio magis opponatur timori, quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori. Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere; dicitur enim *Sap.*, XVII : « Semper præsumit sæva perturbata conscientia(1); » et ibidem dicitur quòd timor est « præsumptionis adjutorium. » Ergo præsumptio opponitur timori magis quam spei.

2. Præterea, contraria sunt quæ maximè distant. Sed præsumptio magis distat à timore, quam à spe; quia præsumptio importat motum ad rem, sicut et spes, timor autem motum à re. Ergo præsumptio magis contrariatur timori, quàm spei.

3. Præterea, præsumptio totaliter excludit timorem; non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quæ se interimunt, videtur quòd præsumptio magis opponatur timori quam spei.

Sed contra est, quòd duo invicem opposita vitia contra-

(1) De nequitia dictum sic plenius, vers. 10 : *Cum sit enim timida nequitia, semper præsumit sæva, etc.* Unde con-

riantur uni virtuti, sicut timiditas et audacia fortitudini. Sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directè opponitur spei. Ergo videtur quòd etiam præsumptio directius spei opponatur.

(Conclusio. — Directius spei opponitur præsumptionis vitium, quam timori.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in IV. *Contra Julianum* (cap. 3) : « Omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas, verum vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente, similia sicut prudentiæ astutia. » Et hoc est quod Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quòd virtus majorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum, quam cum alio : sicut temperantia cum insensibilitate, et fortitudo cum audacia. Præsumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, præcipuè servilem, qui respicit pœnam ex Dei justitia provenientem, cujus præsumptio remissionem sperat. Sed secundum quamdam falsam similitudinem, magis contrariatur spei, quia importat quamdam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur, quæ sunt unius generis, quàm quæ sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere) ideo directius præsumptio opponitur spei, quam timori. Utrumque enim respicit idem objectum cui innititur, sed spes ordinatè, præsumptio inordinatè.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut spes abusivè dicitur de malo, propriè autem de bono; ita etiam præsumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris *præsumptio* dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd « contraria sunt quæ maximè distant in eodem genere. » Præsumptio autem et spes important motum ejusdem generis, qui potest esse vel ordinatus, vel inordinatus. Et ideo præsumptio directius contrariatur spei, quàm timori. Nam spei contrariatur ratione propriæ differentiæ, sicut inordinatum ordinato; timori autem contrariatur ratione differentiæ sui generis, scilicet motus spei.

scientiâ in ablativo legendum est, ut *per conscientiam perturbata* intelligatur (συνεχομένη τὸ συνειδήσει), etc.

Ad tertium dicendum, quòd præsumptio contrariatur timori contrarietate generis; virtuti autem spei contrarietate differentiæ. Ideo præsumptio totaliter excludit timorem etiam secundum genus; spem autem non excludit nisi ratione differentiæ, excludendo ejus ordinationem.

ARTICULUS IV.

Utrùm præsumptio causetur ex inani gloria.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd præsumptio non causetur ex inani gloria. Præsumptio enim maximè videtur inniti divinæ misericordiæ. Misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloria.

2. Præterea, præsumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum est (qu. 20, art. ult. ad 2). Cum ergo oppositorum oppositæ sint causæ, videtur quod oriatur ex delectatione. Et ita videtur quòd oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

3. Præterea, vitium præsumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi possibile. Sed quòd aliquis æstimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo præsumptio magis provenit ex ignorantia, quàm ex inani gloria.

Sed contrà est, quod Gregorius dicit XXXI. *Moral.* (cap. 17, vel 31), quòd « præsumptio novitatum est filia inanis gloriæ. »

(Conclusio. — Præsumptio, quæ propriæ innititur virtuti, ex inani gloria nascitur; quæ verò divinæ misericordiæ vel potentiæ inordinatè innititur, ex superbia vitæ oritur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), duplex est præsumptio. Una quidem quæ innititur propriæ virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit. Et talis præsumptio manifestè ex inani gloria procedit (2). Ex hoc enim quod aliquis multum desiderat

(1) De his etiam infrà, qu. 132, art. 5 et 6; et qu. 9, de malo, art. 3.

(2) Quo sensu Augustinus, lib. XI, *De Genesi ad lit.*,

gloriam, sequitur quòd attentet ad gloriam quamdam suas vires suas : et hujusmodi præcipuè sunt nova quæ majorem admirationem habent. Et ideo signanter Gregorius (ut supra) præsumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriæ. Alia verò est præsumptio, quæ innititur inordinatè divinæ misericordiæ vel potentiæ, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Et talis præsumptio videtur oriri directè ex superbia; ac si ipse tanti se æstimet quòd etiam eum peccantem Deus non puniat, vel à gloria excludat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXII.

De præceptis pertinentibus ad spem et timorem, in duo articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem et timorem.

Et circa hoc quæruntur duo. 1° De præceptis pertinentibus ad spem. 2° De præceptis pertinentibus ad timorem.

cap. 5 : *Nec arbitrandum* (inquit) *quòd esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quodam elatio comprimenda, ut per humiliationem peccat quam de se falsò præsumpserit, disceret.* Ac paulò post : *Jam expertus quid mali habeat superba præsumptio propriæ potestatis, et quid boni adjutorium gratiæ Dei : Domine* (inquit) *in voluntate tua præstitisti decori meo virtutem; avertisti faciem tuam, et factus sum conturbatus* (*Psalm.* XXIX).

ARTICULUS I.

Utrùm de spe debeat dari aliquod præceptum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nullum præceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim sufficienter potest fieri per unum, non oportet quòd per aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum, sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quòd ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

2. Præterea, cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum. Sed inter omnes virtutes, principaliores sunt tres virtutes theologicæ, scilicet spes, fides, et charitas. Cum ergo principalia legis præcepta sint præcepta decalogi, ad quæ omnia reducuntur, ut suprà habitum est (2), videtur quòd si de spe daretur aliquod præceptum, deberet inter præcepta decalogi contineri. Non autem ibi continetur. Ergo videtur quòd nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

3. Præterea, ejusdem rationis est præcipere actum virtutis et prohibere actum vitii oppositi (3). Sed non invenitur aliquod præceptum datum per quod prohibeatur desperatio, quæ est opposita spei. Ergo videtur quòd nec de spe conveniat aliquod præceptum dari.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super illud *Joan.*, XV : « Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem » (*Tract.* LXXXIII) : « De fide nobis quam multa mandata sunt, quam multa de spe. » Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

(Conclusio. — Dari necessarium fuit ante legem præcepta aliqua spei per modum promissionis, quibus homines ad legis

(1) De his etiam infrà, art. 2, corp.

(2) Nempe 1, 2, qu. 100, art. 3, et in hac ipsa part., qu. 16, art. 2.

(3) Hinc lib. V. *Ethic.*, cap. 5, græco-lat., vel cap. 3 in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 3, utrumque illud attribuitur legi : quòd et *secundùm unamquamque virtutem vi-*

observationem inducerentur; et post legem, eadem dari oportuit per modum admonitionis vel præcepti, ut majori diligentia homines legem custodirent.)

Respondeo dicendum, quòd præceptorum quæ in sacra Scriptura inveniuntur, quædam sunt de substantia legis, quædam verò sunt præambula ad legem. Præambula quidem sunt ad legem illa, quibus non existentibus, lex locum habere non potest. Hujusmodi autem sunt præcepta de actu fidei, et de actu spei; quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat auctorem legis talem cui se subdere debeat; per spem verò præmii, homo inducitur ad observantiam præceptorum. Præcepta verò de substantia legis sunt, quæ homini jam subjecto, et ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo hujusmodi præcepta statim in ipsa legislatione proponuntur per modum præceptorum. Spei verò et fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum, quia nisi homo jam crederet et speraret, frustra ei lex proponeretur. Sed, sicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut suprà dictum est, ita etiam præceptum spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis. Qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quæ in lege continentur, sunt spei excitativa. Sed quia, lege jam imposita, pertinet ad sapientes viros ut non solum inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum; ideo, post primam legislationem, in sacra Scriptura, multipliciter inducuntur homines ad sperandum, etiam per modum admonitionis vel præcepti, et non solum per modum promissionis, sicut in lege, sicut patet in *Psal.* LXV : « Sperate in eo omnis congregatio populi, » et in multis aliis Scripturæ locis.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturæ humanæ proportionatum;

vero præcipit, et secundùm unumquòdque vitium (sive *secundùm unamquamque perversitatem*, ex græco μοχθηρίαν), *vivere prohibet.*

sed ad sperandum supernaturale bonum, oportuit hominem induci auctoritate legis divinæ partim promissis, partim autem admonitionibus vel præceptis. Et tamen ad ea etiam ad quæ naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit præcepta legis divinæ dari, propter majorem firmitatem; et præcipuè quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta legis decalogi pertinent ad primam legislationem : et ideo inter præcepta decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de spe; sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in *primo* et quarto præcepto.

Ad tertium dicendum, quòd in aliis ad quorum observantiam homo tenetur ex ratione debiti, sufficit præceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est, in quibus prohibitiones eorum quæ sunt vitanda, intelliguntur : sicut datur præceptum de honoratione parentum; non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem ut speret homo de Deo, fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum, quasi affirmativè, in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

ARTICULUS II.

Utrùm de timore fuerit dandum aliquod præceptum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei est de his quæ sunt præambula ad legem, cum sit initium sapientiæ. Sed ea quæ sunt præambula ad legem, non cadunt sub præceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

2. Præterea, posita causa ponitur effectus. Sed amor est causa timoris; omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII, *Quæst.* Ergo posito præcepto de amore, superfluum fuisset præcipere timorem.

3. Præterea, timori aliquo modo opponitur præsumptio.

Sed nulla prohibitio invenitur in lege de præsumptione data. Ergo videtur quòd nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

Sed contra est, quòd dicitur *Deuter.*, X : « Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum? » Sed illud à nobis requirit, quod nobis præcipit observandum. Ergo sub præcepto cadit, quòd aliquis timeat Deum.

(CONCLUSIO. — Sicut spei dari oportuit aliqua præcepta, ita et timoris tam filialis quam servilis.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est timor, scilicet servilis et filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam præceptorum legis per spem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem pœnarum, qui est timor servilis. Et sicut secundum prædicta, in ipsa legislatione non fuit præceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa; ita nec de timore qui respicit pœnam, fuit præceptum dandum per præcepti modum, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum, quod fuit factum et in ipsis præceptis decalogi, et postmodum consequenter in secundariis legis præceptis. Sed sapientes et prophetæ consequenter intendentes homines stabilire in observantia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis vel præcepti, ita etiam et de timore. Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, et principium quoddam omnium eorum quæ in Dei observantur reverentia. Et ideo de timore filiali dantur præcepta in lege, sicut et de dilectione; quia utrumque est præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta (1) requiritur ab homine timor, et ut ambulet in via Dei, colendo ipsum, et ut diligat ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor filialis est quoddam

(1) Nempe *Deuter.*, X, v. 11. Sic enim ibi post prædicta : *Et ut ambules in viis ejus, et diligas ipsum ac servias Domino Deo tuo, in toto corde tuo et in tota anima aut, custodiasque mandata Domini, etc.*

præambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis, sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

Ad secundum dicendum, quòd ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam alia bona opera, quæ ex charitate fiunt. Et ideo, sicut post præceptum charitatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum, ita etiam simul dantur præcepta de timore et amore charitatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quæ ex his sequuntur vel proximè vel remotè.

Ad tertium dicendum, quòd inductio ad timorem sufficit ad excludendam præsumptionem : sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendam desperationem, ut dictum est.

QUÆSTIO XXIII.

De charitate secundum se, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de charitate. Et primò, de ipsa charitate; secundò, de dono sapientiæ ei correspondente.

Circa primum consideranda sunt quinque : primò, de ipsa charitate; secundò, de objecto charitatis; tertiò, de actu ejus : quartò, de vitiis oppositis; quintò, de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum est duplex consideratio : prima quidem, de ipsa charitate secundum se; secunda, de charitate per comparationem ad subjectum.

Circa primum quæruntur octo. 1° Utrùm charitas sit amicitia. 2° Utrùm sit aliquid creatum in anima. 3° Utrùm sit virtus. 4° Utrùm sit virtus specialis. 5° Utrùm sit una virtus. 6° Utrùm sit maxima virtutum. 7° Utrùm sine ea possit esse aliqua vera virtus. 8° Utrùm sit forma virtutum.

ARTICULUS I.

Utrùm charitas sit amicitia.

Ad primum sic procèditur (1). Videtur quòd charitas non sit amicitia. Nihil enim est ita proprium amicitiæ, sicut convivere amico, ut dicit Philosophus in VIII. *Ethic.*, (cap. 5, vel 6). Sed charitas est hominis ad Deum et ad Angelos; « quorum non est cum hominibus conversatio, » ut dicitur *Dan.*, II. Ergo charitas non est amicitia.

2. Præterea, amicitia non est sine redamatione, ut dicitur in VIII. *Ethic.* (cap. 2 et 3). Sed charitas habetur etiam ad inimicos, secundum illud *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros. » Ergo charitas non est amicitia.

3. Præterea, amicitiæ tres sunt species, secundum Philosophum in VIII. *Ethic.* (ubi sup.), scilicet amicitia delectabilis, utilis, et honesti. Sed charitas non est amicitia utilis aut delectabilis; dicit enim Hieronymus in epistola ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ (2) : « Illa est vera necessitudo, et Christi gustino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non præsentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor et divinarum Scripturarum studia conciliant.» Similiter etiam non est amicitia honesti, quia charitate diligimus etiam peccatores; amicitia verò honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur in VIII. *Ethic.* (cap. 5, vel 4). Ergo charitas non est amicitia.

Sed contra est, quod *Joan.*, XV, dicitur : « Jam non dicam vos servos, sed amicos meos. » Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

(Conclusio. — Charitas est quædam singularis amicitia hominis cum Deo.)

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in VIII.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 1; et qu. 1, de virtut., art. 5, ad 5; et qu. 2, art. 2, ad 8.

(2) Vel ex græco βιβλίων, *Bibliorum*, id est *librorum*, ut per excellentiam Libri sacri dicuntur; quamvis et fœmininum singulare *Biblia* (pro plurali mutatum) usurpari etiam

Ethic., non quilibet amor habet rationem amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, sed ipsum eorum bonum nobis velimus, sicut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid hujusmodi, non est amor amicitiæ, sed cujusdam concupiscentiæ. Ridiculum enim est dicere, quòd aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiæ; sed requiritur quædam mutua amicitia, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cùm ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I. *ad Cor.*, I : « Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem filii ejus. » Amor autem super hanc communicationem fundatus, est charitas. Unde manifestum est, quòd charitas amicitia quædam hominis est ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem, et secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo et Angelis. Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem : et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et Angelis. In præsenti quidem statu imperfectè, unde dicitur *Philip.*, III : « Nostra conversatio in cœlis est. » Sed ista conversatio perficietur in patria, quando « servi ejus servient Deo, et videbunt faciem ejus, » ut dicitur *Apoc.*, ult. Et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad secundum dicendum, quòd amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo respectu sui ipsius; et sic amicitia nunquam est nisi ad amicum ipsius. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ : sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione ejus diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive

posse in Biblicis Prolegomenis, per similia quædam exempla Serarius ostendit, ut quòd *Biblias poturrias* dixit Lipsius, etc.

qualitercumque ei attinentes; et tanto potest esse dilectio amici, quòd propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personam; sed ejus intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiam si non sint virtuosi. Et hoc modo charitas, quæ maximè est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

ARTICULUS II.

Utrùm charitas sit aliquid creatum in anima.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit aliquid creatum in anima. Dicit enim Augustinus in VIII. *de Trin.* (cap. 8) : « Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat. » Deus autem dilectio est : consequens est ergo ut præcipuè Deum diligat. Et in XV. *de Trin.* (cap. 8), dicit : « Ita dictum est, Deus charitas est, sicut dictum est, Deus spiritus est. » Ergo charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Deus.

2. Præterea, Deus est spiritualiter vita animæ, sicut anima vita corporis, secundum illud *Deuter.*, XXX : « Ipse est vita tua (2). » Sed anima vivificat corpus per seipsam : ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per charitatem, secundum illud I. *Joan.*, III : « Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. » Ergo Deus est ipsa charitas.

3. Præterea, nihil creatum est infinitæ virtutis, sed magis

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 1 et art. 4, quæstiunc. 4; ut et III, *Sent.*, dist. et 27, qu. 2, art. 4, quæstiunc. etiam 4; et qu. 1, de virtut., art. 11, tum in corp., tum ad 2; et qu. 2, art. 1 et art. 12.

(2) Ut vers. 20 dicitur ad probandum quòd adhærere illi debeamus et voci ejus obedire, ut vitam consequamur.

omnis creatura est vanitas. Charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat, et est infinitæ virtutis; quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III. *De doctrina Christiana* (cap. 10). « Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter seipsum. » Sed motus animi est aliquid creatum in anima, Ergo charitas est aliquid creatum in anima.

(Conclusio. — Charitas est habitus in anima creatus, quo homo inclinatur in actus omnium virtutum propter Deum, ut *illos* promptè et faciliter operetur.)

Respondeo dicendum, quòd Magister perscrutatur hanc quæstionem in XVII. dist. primi lib. *Sentent.* Et ponit quòd charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quòd iste motus dilectionis quo Deum diligimus, sit ipse Sipritus sanctus; sed quòd iste motus dilectionis est à Spiritu sancto, non mediante aliquo habitu, sicut à Spiritu sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei aut spei aut alicujus alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis. Sed si quis rectè conciperet, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit à Spiritu sancto movente humanam mentem, quòd humana mens sit mota tantum, et nullo modo sit principium hujus motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cujus oportet principium in ipso esse, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 6, art. 1). Unde sequeretur quòd diligere non esset voluntarium; quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quòd sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici, quòd sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum; quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere. Sic enim etiam tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur ratio meriti, cum tamen suprà (1, 2, qu. 114, art. 19) habitum sit, quòd dilectio charitatis est radix merendi. Sed oportet quòd sic voluntas moveatur

à Spiritu sancto ad diligendum, quòd etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos à Deo; et secundum hoc « disponit omnia suaviter, » ut dicitur *Sapient.*, VIII. Manifestum est autem quòd actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis : nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus et actibus aliarum virtutum; nec esset facilis et delectabilis. Quod patet esse falsum, quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Undè maximè necesse est, quòd ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam promptè et delectabiliter operari.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa essentia divina charitas est, sicut et sapientia est, et bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quæ est Deus, et sapientes, sapientia quæ est Deus, (quia bonitas qua formaliter boni sumus, est participatio quædam divinæ bonitatis; et sapientia qua formaliter sapientes sumus, est participatio quædam divinæ sapientiæ); ita etiam charitas, qua formaliter diligimus proximum, est quædam participatio divinæ charitatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus, quod quidam non advertentes, ex verbis ejus sumpserunt occasionem errandi.

Ad secundum dicendum, quòd Deus est vita effectivè, et animæ per charitatem, et corporis per animam; sed formaliter charitas est vita animæ, sicut et anima corporis. Unde per hoc potest concludi, quòd sicut anima immediatè unitur corpori, ita charitas animæ.

Ad tertium dicendum, quòd charitas operatur formaliter. Efficacia autem formæ est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo patet quòd charitas non est vanitas, sed facit effectum infinitum, dum conjungit animam Deo,

justificando ipsam. Hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, quæ est charitatis auctor.

ARTICULUS III.

Utrùm charitas sit virtus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit virtus. Charitas enim amicitia est quædam. Sed amicitia à philosophis non ponitur virtus, ut in VIII. lib. *Ethic.* patet (cap. 1); neque enim connumeratur inter virtutes morales, *neque* inter intellectuales. Ergo etiam neque charitas est virtus.

2. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur (2) in I. *Libro de cœlo et mundo* (text. 116). Sed charitas non est ultimum, sed magis gaudium et pax. Ergo videtur quòd charitas non sit virtus, sed magis gaudium et pax.

3. Præterea, omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed charitas non est habitus accidentalis, cùm sit nobilior ipsa anima. Nullum autem accidens est nobilius subjecto. Ergo charitas non est virtus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro *De moribus Eccles.* (cap. 11) : « Charitas est virtus, quæ (cum nostra affectio est rectissima) conjungit nos Deo, qua eum diligimus. »

(Conclusio. — Charitas, cum Deum attingat, ipsi nos conjungens, virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura. Et ideo humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quæ quidem est duplex, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 1), scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde, sicut virtus moralis diffinitur per hoc quod est « secundum rectam rationem, » ut

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 2; et qu. 1, de virtut., art. 5, ad 5; et qu..., art. 2.

(2) Æquivalenter quoad sensum, cùm virtus asseritur definienda esse πρὸς τὸ τέλος τῆς δυνάμεως, id est, *secundum finem*, vel *ad finem excessus*.

patet in II. *Ethic.*; ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam suprà dictum est de fide et spe (1). Unde, cum charitas attingat Deum, quia conjungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Augustini inductam, consequens est charitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus in VIII. *Ethic.* non negat amicitiam esse virtutem; sed dicit quòd est « virtus, vel cum virtute. » Posset enim dici, quòd est virtus moralis circa operationes quæ sunt ad alium, sub alia tamen ratione, quam justitia. Nam justitia est circa operationes quæ sunt ad alium, sub ratione debiti legalis; amicitia autem sub ratione cujusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Philosophum in VIII. *Ethic.* Potest tamen dici quòd non est virtus per se ab aliis distincta; non enim habet rationem laudabilis et honesti nisi ex objecto, secundum scilicet quod fundatur super honestatem virtutum. Quod patet ex hoc quòd non quælibet amicitia habet rationem laudabilis et honesti, sicut patet in amicitia delectabilis et utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem, quàm sit virtus. Nec est simile de charitate, quæ non fundatur principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem divinam.

Ad secundum dicendum, quòd ejusdem virtutis est diligere aliquem, et gaudere de illo; nam gaudium amorem consequitur, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 25, art. 2), cum de passionibus ageretur. Et ideo magis ponitur *virtus* amor, quam gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus, sed magis ordinem excessus cujusdam, sicut centum libræ excedunt quadraginta.

Ad tertium dicendum, quòd omne accidens secundum suum *esse* est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suæ speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subjecti, est indignius subjecto, sicut effectus causa; accidens autem quod

(1) De fide quidem, qu. 4, art. 5; de spe, qu. 17, art. 1; cùm de utraque respectivè inquirit an sit virtus.

causatur ex participatione alicujus superioris naturæ, est dignius subjecto, in quantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo charitas est dignior anima, in quantum est participatio quædam Spiritus sancti.

ARTICULUS IV.

Utrùm charitas sit virtus specialis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit virtus specialis. Dicit enim *Hier.* (ep. 29) : « ut breviter omnem virtutis diffinitionem complectar, virtus est charitas, *qua* diligitur Deus et proximus. » Et Agustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ* (cap. 51), quòd « virtus est ordo amoris. » Sed nulla virtus specialis ponitur in diffinitione virtutis communis. Ergo charitas non est specialis virtus.

2. Præterea, id quod se extendit ad opera omnium virtutum non potest esse specialis virtus. Sed charitas se extendit ad opera omnium virtutum, secundum illud I. *ad Cor.*, XIII : « Charitas patiens est, benigna est, etc. » Extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud I. *ad Cor.*, ult. : « Omnia vestra in charitate fiant. » Ergo charitas non est specialis virtus.

3. Præterea, præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed Augustinus in lib. *De perfectione humanæ justitiæ* (2), dicit quod generalis jussio est, « Diliges, » et generalis prohibitio, « Non concupisces. » Ergo charitas est generalis virtus.

Sed contra, nullum generale connumeratur speciali. Sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei et

(1) De his etiam infrà, qu. 58, art. 9; ut et III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 2 et 3; et qu. 2, de virtut., art. 2, tum in corp., tum ad 5.

(2) Seu *de perfectione justitiæ hominis*, vel *de perfectione justitiæ*, ut simpliciter nunc inscribitur; et scriptum esse librum illum ab Augustino Prosper ipse agnoscit, licèt ejus in libris *Retractationum* non meminerit Augustinus; cùm alioqui stylum et ingenium Augustini referre apertiùs non possit.

fidei, secundum illud I. *ad Cor.*, XIII : « Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc. » Ergo charitas est specialis virtus.

(Conclusio. — Cùm bonum divinum ut objectum beatitudinis sit charitatis objectum, charitas aliis necessario annumeratur virtutibus, ut specialis virtus.)

Respondeo dicendum, quòd actus et habitus specificantur per objecta, ut ex suprà dictis patet (qu. 9, art. 3). Proprium autem objectum amoris est bonum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 27, art. 1). Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum, in quantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor charitatis, qui est amor hujus boni, est specialis amor. Unde et charitas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas ponitur in diffinitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus, sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, ut infra dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in diffinitione virtutum moralium, ut patet in II et VI. *Ethic.*, eo quod virtutes morales dependent à prudentia.

Ad secundum dicendum, quòd virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alii fines secundarii, sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in I. *Ethic.* (cap. 1). Et ideo quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ, per modum imperii, non quasi immediatè eliciens omnes actus virtutum.

Ad tertium dicendum, quòd præceptum de diligendo, dicitur esse jussio generalis; quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem, secundum illud I. *ad Timoth.*, I : « Finis præcepti charitas est. »

ARTICULUS V.

Utrùm charitas sit una virtus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundum objecta. Sed duo sunt objecta charitatis, scilicet Deus et proximus, quæ in infinitum ab invicem distant. Ergo charitas non est una virtus.

2. Præterea, diversæ rationes objecti diversificant habitum, etiam si objectum sit realiter idem, ut ex suprà dictis patet (2). Sed multæ sunt rationes diligendi Deum; quia ex singulis beneficiis ejus perceptis, debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo charitas non est una virtus.

3. Præterea, sub charitate includitur amicitia ad proximum. Sed Philosophus in VIII. *Ethic.* ponit diversas species amicitiæ. Ergo charitas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

Sed contra est, sicut objectum fidei est Deus, ita et charitatis. Sed fides est una virtus propter unitatem divinæ veritatis, secundum illud ad *Ephes.*, IV : « Una fides. » Ergo etiam charitas est una virtus, propter unitatem divinæ bonitatis.

(Conclusio. — Cùm una sit simpliciter divina bonitas, et æternæ beatitudinis communicatio, charitas quæ hæc respicit, una est simpliciter virtus, nullas habens species.)

Respondeo dicendum, quòd charitas, sicut dictum est (art. 1), est quædam amicitia hominis ad Deum. Diversæ autem amicitiarum species accipiuntur uno quidem modo, secundum diversitatem finis; et secundum hoc dicuntur tres species amicitiæ, scilicet amicitia « utilis, delectabilis, et honesti; » alio modo secundum diversitatem communicationum, in quibus amicitiæ fundantur : sicut alia species amicitiæ est consanguineorum, et alia concivium aut peregrinantium; quarum una

(1) De his etiam in iisdem ut suprà locis.

(2) Tum in hac parte, qu. 17, art. 6; tum in 1, 2, qu. 54, art. 2, ad 1.

fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione civili vel peregrinationis, ut patet per Philosophum in VIII. *Ethic.* Neutro autem istorum modorum charitas potest dividi in plura; nam charitatis finis est unus, scilicet divina bonitas; est etiam una communicatio beatitudinis æternæ, super quam hæc amicitia fundatur. Unde relinquitur quòd charitas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa rectè procederet, si Deus et proximus ex æquo essent charitatis objecta. Hoc autem non est verum; sed Deus est principale objectum charitatis, proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

Ad secundum dicendum, quòd charitate diligitur Deus propter seipsum : unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia, secundum illud *Psalm.* CV : « Confitemini Domino quoniam bonus. » Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ, et consequentes ex prima.

Ad tertium dicendum, quòd amicitiæ humanæ, de qua Philosophus loquitur, est diversus finis et diversa communicatio. Quod in charitate locum non habet, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI.

Utrùm charitas sit excellentissima virtutum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiæ altior est virtus, sicut et altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate quæ est in voluntate.

2. Præterea, illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius : sicut minister per quem dominus aliquid operatur,

(1) De his etiam infrà, qu. 30, art. 4; et in 1, 2, qu. 48, art. 6; et III, *Sent.*, dist. 36, art. 4; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55, ad 13; et *ad Coloss.*, III, lect. 3, col. 1 et 2.

est inferior domino. Sed « fides per dilectionem operatur, » ut habetur ad *Galat.*, V. Ergo fides est excellentior charitate.

3. Præterea, illud quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem. Nam charitatis objectum est bonum. Spei autem objectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior charitate.

Sed contra est, quòd dicitur I. *ad Cor.*, XIII : « Major horum est charitas (1). »

(CONCLUSIO. — Charitas inter omnes virtutes excellentissima est, cum Deum attingat ut in ipso sistat, et non ut ex eo nobis aliquid proveniat.)

Respondeo dicendum, quòd cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quòd virtus humana, quæ est principium bonorum actuum, consistat in attingendo humanorum actuum regulam. Est autem duplex regula humanorum actuum, ut suprà dictum est (art. 3), scilicet ratio humana, et Deus. Sed Deus est prima regula, à qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus mortalibus vel intellectualibus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod oportet ut etiam inter ipsas virtutes theologicas illa sit potior quæ magis, Deum attingit. Semper autem id quod est per se, majus est eo quod est per aliud. Fides autem et spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni ; sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo charitas est excellentior fide et spe; et per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliæ virtutes morales, quæ attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.

(1) Scilicet horum trium quæ ibi præmittuntur : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc ;* ut sit sensus quòd ex his tribus ipsa sit major.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente : et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus. Operatio autem voluntatis et cujuslibet virtutis appetitivæ perfictur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminam : ideò dignitas operationis appetitivæ attenditur secundum rem quæ est objectum operationis. Ea autem quæ sunt infrà animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis; quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est, ut habetur in lib. *de causis*. Quæ verò sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis, quam sint in anima. Et ideo eorum quæ sunt infrà nos, nobilior est cognitio, quam dilectio; propter quod Philosophus in VII. *Eth.* prætulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, et præcipuè Dei dilectio, cognitioni præfertur. Et ideo charitas est excellentior fide.

Ad secundum dicendum, quòd fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quòd idem bonum est objectum charitatis et spei : sed charitas importat unionem ad illud bonum; spes autem distantiam quamdam ab eo. Et indè est quod charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes. Quod enim jam unitum est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quòd charitas est perfectior spe.

ARTICULUS VII.

Utrùm sine charitate possit esse aliqua vera virtus.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere. Sed illi qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus, putà dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, et similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

2. Præterea, charitas non potest esse sine fide; procedit

enim ex fide non ficta, ut Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, I (1). Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent; et vera justitia, dum rectè judicant. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

3. Præterea, scientia et ars virtutes quædam sunt, ut patet in VI. *Ethic.* Sed hujusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XIII : « Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest. » Sed virtus vera multum prodest, secundum illud *Sap.*, VIII : « Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus. » Ergo sine charitate virtus esse non potest.

(Conclusio. — Cùm per charitatem homo in ultimum finem dirigatur, nulla potest, absque illa simpliciter vera virtus esse.)

Respondeo dicendum, quòd virtus ordinatur ad bonum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 55, art. 3). Bonum autem principaliter est finis; nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus, ita etiam duplex bonum : unum quidem ultimum et universale, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud *Psal.* XXXVII : « Mihi adhærere (2) Deo bonum est; » et ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex : unum quidem, quod est verè bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis; alius autem est bonum apparens et non verum, qua abducit à finali bono. Sic ergo patet, quòd virtus vera

(1) Sic enim ibi, v. 5 : *Finis præcepti charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta.*

(2) Vel significantius græcè προσκολλᾶθαι, quasi affixum esse tam firmiter ut ab eo nunquam divellat, ait ibi Theodoretus (vers. 27).

simpliciter est illa quæ ordinat ad principale bonum hominis sicut etiam Philosophus in VII. *Physic.* dicit quòd « virtus est dispositio perfecti ad optimum. » Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis. Sicut non est vera virtus « avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum; et avarorum justitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, » qua (ut ait Horatius lib. I. *Epist.*),

Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes,

ut Augustinus dicit in libro IV, *contra Julianum* (cap. 2). Si verò illud bonum particulare sit verum bonum, ut putà conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc, simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus alicujus caritate carentis potest esse duplex. Unus quidem, secundum hoc quod charitate caret; utpote cùm facit aliquid in ordine ad id per quod caret charitate. Et talis actus semper est malus, sicut Augustinus dicit in IV *contra Julianum* (ut sup.), quòd actus infidelis in quantum est infidelis, semper est peccatum, etiam si nudum operiat, vel quidquid aliud hujusmodi faciat ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitate carentis non secundum quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturale bonum, quod non totum per peccatum tollitur, ut suprà dictum est (quæst. 10, art. 4, ut et 1, 2, qu. 85, art. 2). Et secundum hoc, sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfectè bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

Ad secundum dicendum, quòd cum finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus; sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo et indemonstrabili principio, ita non potest esse simpliciter vera justitia aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantumcumque aliquis se rectè circa alia habeat.

Ad tertium dicendum, quòd scientia et ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ, sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut suprà dictum est. Ergo ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VIII.

Utrùm charitas sit forma virtutum.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicujus rei vel est exemplaris vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum; quia sic oportet quòd aliæ virtutes essent ejusdem speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum; quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea, charitas comparatur ad alias virtutes, ut radix et fundamentum, secundum illud *Ephes.*, III : « In charitate radicati et fundati. » Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ; quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.

3. Præterea, forma et finis et efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet in II. *Physic.* (text. 70). Sed charitas dicitur finis et mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

Sed contra est, quòd Ambrosius dicit charitatem esse formam virtutum.

(Conclusio. — Charitas omnium virtutum forma est, cum per ipsam omnium virtutum actus in debitum et ultimum finem ordinentur.)

Respondeo dicendum, quòd in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est, quia principium moralium actuum est voluntas, cujus objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde opportet quòd in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem, secundum prædicta, quòd per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum, et pro tanto dicitur esse forma virtutum; nam et ipsæ virtutes dicuntur, in ordine ad actus formatos.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed magis, in quantum scilicet omnibus formam imponit, secundum modum prædictum.

Ad secundum dicendum, quòd charitas comparatur fundamento et radici, in quantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes alias virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causæ materialis.

Ad tertium dicendum, quòd charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio, ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum; quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

QUÆSTIO XXIV.

De charitatis subjecto, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum.

Et circa hoc quæruntur duodecim. 1° Utrùm charitas sit in voluntate tanquam in subjecto. 2° Utrùm charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divina. 3° Utrùm infundatur secundum capacitatem naturalium.

4° Utrùm augeatur in habente ipsam. 5° Utrùm augeatur per additionem. 6° Utrùm quolibet actu augeatur. 7° Utrùm augeatur in infinitum. 8° Utrùm charitas viæ possit esse perfecta. 9° De diversis gradibus charitatis. 10° Utrùm charitas possit diminui. 11° Utrùm charitas semel habita possit amitti. 12° Utrùm amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas sit subjectum charitatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non sit subjectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor, secundum Philosophum (II, *Top.*, cap. 3), est in concupiscibili. Ergo et charitas est in concupiscibili, et non in voluntate.

2. Præterea, charitas est principalissima virtutum, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 6). Sed subjectum virtutis est ratio. Ergo videtur quòd charitas sit in ratione, et non in voluntate.

3. Præterea, charitas se extendit ad omnes actus humanos, secundum illud *ad Cor.*, ult.: « Omnia vestra in charitate fiant. » Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium (2). Ergo videtur quòd charitas maxime sit in libero arbitrio sicut in subjecto, non in voluntate.

Sed contra est, quòd objectum charitatis est *bonum*, quod etiam est objectum voluntatis. Ergo charitas est in voluntate sicut in subjecto.

(Conclusio. — Cùm charitatis objectum non sit aliquod sensibile bonum, sed divinum, ejus subjectum non appetitus sensitivus, sed intellectivus est, qui dicitur voluntas.)

Respondeo dicendum, quòd cum duplex sit appetitus, sen-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 3; et dist. 30, art. 1; et qu. 14, de verit., art. 5; et qu. 1, de virtut., art. etiam 5, tum in corp., tum ad 5 et ad 12.

(2) In quantum humani sunt, hoc est deliberatè fiunt, et cum electione quæ sit ad utramlibet partem indifferens; ut videre est 1, 2, qu. 1, art. 1 et 2, et qu. 6, art. 2, et qu. 13, art. 1 et 2.

sitivus scilicet, et intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo habitum est, utriusque objectum est bonum, sed diversimodè : nam objectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum; objectum vero appetitus intellectivi vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem objectum non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum, quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo charitatis subjectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, id est, voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quòd concupiscibilis est pars appetitus sensitivi, non autem appetitus intellectivi, ut in primo ostensum est. Unde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subjectum charitatis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas, etiam secundum Philosophum in III. *De anima* (text. 41), in ratione est; et ideo per hoc quod charitas est in voluntate, non est aliena à ratione. Tamen ratio non est regula charitatis, sicut humanarum virtutum; sed regulatur à Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanæ, secundum illud *Ephes.*, III : « Supereminentem scientiæ (1) charitatem Christi. » Unde non est in ratione sicut in subjecto, sicut prudentia, neque sicut in regulante, sicut justitia vel temperantia; sed solum per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium non est alia potentia à voluntate, ut in primo dictum est; et tamen charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem; voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur in III. *Ethic.* (cap. 2 vel 3). Unde charitas cujus objectum est finis ultimus, agis debet esse in voluntate, quam in libero arbitrio.

(1) Ex græco ὑπερβάλλουσαν γνῶσεως, id est, quæ omnem intellectûs cognitionem superexcedit, ut lect. 5 S. Thomas explicat; etsi aliter Beda ex Augustino *supereminentem sen-*

ARTICULUS II.

Utrùm charitas causetur in nobis ex infusione.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis naturaliter hominibus inest. Sed, sicut Dionysius dicit in IV, cap. *De divin. Nom.*, « Omnibus diligibile et amabile est bonum divinum, » quod est objectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, et non ex infusione.

2. Præterea, quanto aliquid est magis diligibile, tanto *faciliùs* diligi potest. Sed Deus est maximè diligibilis, cum sit summè bonus. Ergo faciliùs est ipsum diligere, quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

3. Præterea, Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, I : « Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. » Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, et non ex infusione.

Sed contra est, quod Apostolus dicit. *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. »

(Conclusio. — Ipsa virtus charitatis, cùm sit fundata super communicatione æternæ beatitudinis, non est naturalis, neque per vires naturales acquiritur, sed per infusionem Spiritus sancti in animam hominis infunditur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 23, art. 1), charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita; quia, ut dicitur *Rom.*, VI : « Gratia Dei vita æter-

tentiam charitatis legit, et Hieronymus è converso *charitatem immensam scientiæ*, qua se scire desiderantes amat, etc.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 2 et 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 152; et *Opusc.*, IV, cap. 3; et *ad Rom.*, VIII, lect. 5, col. 1.

na. » Unde et ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum; quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Unde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus sancti, qui est amor Patris et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata, sicut suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de dilectione Dei quæ fundatur super communicatione naturalium bonorum, et ideo naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus secundum se est maximè cognoscibilis, non tamen à nobis, propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet à rebus sensibilibus; ita etiam Deus in se est maximè diligibilis, in quantum est objectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maximè diligibilis nobis propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Unde patet, quod ad Deum maximè hoc modo diligendum, necesse est quòd nostris cordibus charitas infundatur.

Ad tertium dicendum, quòd cùm charitas dicitur in nobis procedere « ex corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta, » hoc referendum est ad actum charitatis (1), qui ex præmissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur, quia hujusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Augustinus dicit I *Epist. Joan.* tract. IX, quòd « timor introducit charitatem; » et de hoc quod dicitur in Glossa *Matth.*, I, quòd « fides generat spem, et spes charitatem. »

(1) Ut scilicet *charitas*, non pro habitu, sed pro actu accipiatur, sicut ἀγάπη quoque solet usurpari.

ARTICULUS III.

Utrùm charitas infundatur secundum capacitatem naturalium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd charitas infundatur secundum capacitatem naturalium. Dicitur enim *Matth.*, XXV, quòd « dedit unicuique secundum propriam virtutem. » Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine nisi naturalis; quia sine charitate nulla est virtus, ut dictum est (qu. 23, art. 3). Ergo secundum quantitatem virtutis naturalis infunditur *homini* charitas à Deo.

2. Præterea, omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo : sicut videmus quòd in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ, et in donis gratuitis, gloria proportionatur gratiæ. Sed charitas, cum sit perfectio naturæ, comparatur ad capacitatem naturalium, sicut secundum ad primum. Ergo videtur quòd charitas infundatur secundum naturalium capacitatem.

3. Præterea, homines et Angeli secundum eamdem rationem participant beatitudinem; quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur *Matth.*, XXII, et *Luc.*, XX. Sed Angelis charitas et alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium, ut Magister dicit lib. *Sentent.* II, dist. 3. Ergo idem videtur esse in hominibus.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, III : « Spiritus ubi vult spirat ; » et I. *Cor.*, XII : « Hæc omnia operatur unus et idem spiritus, dividens singulis prout vult. » Ergo charitas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem Spiritus sua dona distribuentis.

(Conclusio. — Charitas non dependet secundum suam quantitatem ex naturæ conditione, vel naturali capacitate, sed ex sola Spiritus sancti gratia eam infundentis.)

Respondeo dicendum, quòd uniuscujusque rei quantitas

(1) De his etiam I. part., qu. 62, art. 6; ut et I, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 3; et iterum III, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 4.

dependet à propria causa rei; quia universalior causa effectum majorem producit. Charitas autem cum superexcedat proportionem naturæ humanæ, ut dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus sancti distribuentis sua dona prout vult. Unde et Apostolus dicit ad *Ephes.*, IV : « Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illa virtus (1) secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus, vel minus, secundum suam voluntatem. Unde et Apostolus dicit ad *Colos.*, I : « Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine. »

Ad secundum dicendum, quòd forma non excedit materiæ proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud quàm quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas et natura non pertinent ad idem genus. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd Angelus est intellectualis naturæ, et secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in primo habitum est (2). Et ideo in superioribus Angelis fuit major conatus, et ad bonum, in perseverantibus, et ad malum, in cadentibus. Et ideo superiorum Angelorum persistentes facti sunt meliores, et cadentes facti sunt pejores aliis. Sed homo est naturæ rationalis, cui competit esse quandoque in potentia et quandoque

(1) Vel facultas (δύναμις), quam *pro accipientium viribus* Hieronymus explicat ibi; et Hilarius, Can. 27 in *Matth.*, *in quantum quisque capax esset;* aliâ tamen significatione quàm hic, nempe ad gratiarum gratis datarum usum pertinente.

(2) Seu I. part., qu. 62, art. 6, ut indicatum suprà ubi hoc pro secunda ratione affertur cur angeli secundùm quantitatem naturalium gratiam et gloriam sint consecuti.

in actu : et ideò non oportet quòd feratur totaliter in id in quod fertur; sed ejus qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, et è converso. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm charitas augeri possit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum. Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva, et virtualis; quarum prima *charitati* non convenit, cùm sit quædam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum objecta, secundum quæ charitas non crescit; quia minima charitas diligit omnia quæ sunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augetur.

2. Præterea, id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed charitas est in termino, quasi maxima virtutum existens, et summus amor optimi boni. Ergo charitas augeri non potest.

3. Præterea, augmentum quidam motus est. Ergo quod augetur, movetur. Quod ergo augetur essentialiter, movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter, nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi fortè de novo generetur vel corrumpatur : quod est inconveniens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super *Joan.*, quòd « charitas meretur augeri ut aucta mereatur et perfici. »

(Conclusio. — Charitas viæ usque ad viæ terminum augeri potest.)

Respondeo dicendum, quòd charitas viæ potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores, quòd in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostræ beatitudinis. In hac autem via tanto magis proçedimus, quanto Deo magis appropinquamus, « cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis »

(1) De his etiam 1, 2, qu. 52, art. 1; et qu. 66, art. etiam 1; ut et I, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. iterum 1; et qu. 1, de verit., art. 11; et *Quodlib.*, IX, art. 13.

ut Augustinus dicit tract. XXXII, *in Joan.* Hanc autem propinquitatem facit charitas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione charitatis viæ est ut possit augeri. Si enim non posset augeri, jam cessaret viæ processus. Et ideo Apostolus charitatem viam nominat, dicens I. *ad Cor.*, XII : « Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. »

Ad primum ergo dicendum, quòd charitati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis, quæ non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intentionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur : et hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

Ad secundum dicendum, quòd charitas est in summo ex parte objecti, in quantum scilicet ejus objectum est summum bonum. Et ex hoc sequitur, quòd ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non omnis charitas est in summo quantum ad intensionem actus.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dixerunt charitatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subjecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cùm enim accidens sit, ejus *esse* est *inesse*. Unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri, quàm eam magis inesse subjecto, quod est magis eam radicari in subjecto. Similiter etiam, ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augeri secundum essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita quòd esse incipiat, vel esse desinat in subjecto, sicut objectio illa procedit, sed ita quòd magis ac magis in subjecto esse incipiat.

ARTICULUS V.

Utrùm charitas augeatur per additionem.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum

(1) De his etiam I, 2, qu. 52, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 17,

quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem; dicit enim Philosophus in I. *De generatione* (text. 31), quòd « augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. » Ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem.

2. Præterea, charitas in anima est, quod est spirituale lumen, secundum illud I. *Joan.*, II : « Qui diligit fratrem suum, in lumine manet. » Sed lumen crescit in aere per additionem; sicut in domo lumen crescit, alia candela superaccensa. Ergo etiam charitas crescit in anima per additionem.

3. *Præterea*, augere charitatem ad Deum pertinet, sicut et ipsam causare, secundum illud II. *ad Cor.*, IX : « Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ. » Sed Deus primo infundendo charitatem, aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo charitatem, aliquid ibi facit quod prius non erat. Ergo charitas augetur per additionem.

Sed contra est, quòd charitas est forma simplex. Simplex autem additum simplici non facit aliquid majus, ut probatur in III. *Physic.*, (text. 59). Ergo charitas non augetur per additionem.

(Conclusio. — Charitas nullo modo augeri potest per additionem charitatis ad charitatem, sed augetur intensionis gradus suscipiendo.)

Respondeo dicendum, quòd omnis additio est alicujus ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, opportet præsupponi charitatem additam, ut distinctam à charitate cui additur; non quidem ex necessitate secundum *esse*, sed saltem secundum intellectum; posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam, quæ quamvis priùs non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit à quantitate cui additur. Si ergo charitas addatur

qu. 2, art. 2; et qu. 1, de virtut., art. 11, tum in corp., tum ad 10 et ad 12.

charitati, oportet præsupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius charitatis ab alia. Distinctio autem in formis est duplex : una quidem secundum speciem, alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum objectorum diversitatem. Distinctio verò secundum numerum est secundùm diversitatem subjecti. Potest ergo contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quædam objecta, ad quæ prius se non extendebat. Et sic augetur scientia geometriæ, in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia (1), quæ prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de charitate; quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi, præsupposita distinctione secundum speciem charitatis additæ ad eam cui additur. Relinquitur ergo, si fiat additio charitatis ad charitatem, quòd hoc fiat præsupposita distinctione secundum numerum, quæ est secundum diversitatem subjectorum; sicut albedo augetur per hoc quòd album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest, quia subjectum charitatis non est nisi mens rationalis. Unde tale charitatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile; quamvis, etiam si esset possibile, tale augmentum faceret *majorem diligentem*, non autem *magis diligentem*. Relinquitur ergo, quòd nullo modo charitas augeri potest per additionem charitatis ad charitatem, sicut quidam ponunt. Sic ergo charitas augetur solum per hoc quod subjectum magis ac magis participat charitatem, id est, secundum quòd magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cujuslibet formæ quæ intenditur, eo quòd *esse* hujus formæ totaliter consistit in eo quòd inhæret susceptibili. Et ideo, cùm magnitudo rei consequatur *esse* ipsius

(1) Sive *aliquas conclusiones geometriæ*, ut loquitur 1, 2, qu. 52, art. 2, ubi etiam ex professo explicat in genere an per additionem augeatur habitus, et quomodo; nempe si secundùm se consideretur, non ex parte subjecti, specialiter verò scientia.

formæ, formam esse majorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subjectum. Sic ergo et charitas augetur per hoc quod intenditur in subjecto : et hoc est ipsam augeri secundum essentiam; non autem per hoc quod charitas addatur charitati.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantitas corporalis habet aliquid in quantum est quantitas, et aliquid in quantum est forma accidentalis. In quantum est quantitas, habet quòd sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum; et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. In quantum verò est forma accidentalis, est distinguibilis solùm secundum subjectum; et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut et aliæ formæ accidentales, per modum intensionis ejus in subjecto, sicut patet in his quæ rarefiunt, ut probatur in IV. *Phys.* Et similiter etiam scientia habet quantitatem, in quantum est habitus, ex parte objectorum; et sic augetur per additionem, in quantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, in quantum est quædam forma accidentalis, ex eo quod inest subjecto; et secundum hoc, augetur in eo qui certiùs eadem scibilia cognoscit nunc quam prius. Similiter etiam et charitas habet duplicem quantitatem. Sed secundum eam quæ est ex parte objecti, non augetur, ut dictum est. Unde relinquitur, quòd per solam intensionem augeatur.

Ad secundum dicendum, quòd additio luminis ad lumen potest intelligi sic, quòd intenditur in aere propter diversitatem luminarium causantium lumen. Sed talis distinctio non habet locum in proposito; quia non est nisi unum luminare influens lumen charitatis (1).

Ad tertium dicendum, quòd infusio charitatis importat quamdam mutationem, secundum « habere charitatem et non ha-

(1) Quod quidem luminare appropriatè intelligitur Spiritus sanctus, cui Ecclesia in hymno canit : *Accende lumen sensibus, infunde amorem cordibus;* et in Prosa de Pentecoste : *Veni, Sancte Spiritus, et emitte cœlitus lucis tuæ radium, etc.*

bere: » et ideo, oportet quòd aliquid adveniat, quod prius non infuit. Sed augmentatio charitatis importat mutationem secundum « magis et minus habere : » et ideo non oportet quòd aliquid insit quod prius non infuerit, sed quòd magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quòd magis insit, et quòd perfectius similitudo Spiritus sancti participetur in anima.

ARTICULUS VI.

Utrùm quolibet actu charitatis charitas augeatur.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd quolibet actu charitatis charitas augeatur. Quod enim potest id quod majus est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus charitatis potest mereri vitam æternam, quæ majus est quàm simplex charitatis augmentum; quia vita æterna includit charitatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus charitatis charitatem auget.

2. Præterea, sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus, ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem. Ergo etiam quilibet actus charitatis operatur ad charitatis augmentum.

3. Præterea, Gregorius dicit, quòd « in via Dei stare retrocedere est. » Sed nullus dum movetur actu charitatis, retrocedit. Ergo quicumque movetur actu charitatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu charitatis charitas augetur.

Sed contra est, quod effectus non excedit virtutem causæ. Sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo torpore vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, sed magis disponit ad minorem.

(Conclusio. — Non augetur charitas actu quocumquè charitatis, nisi dispositivè, in quantum ex uno ipsius actu redditur homo promptior ad agendum secundum charitatem.)

Respondeo dicendum, quòd augmentum spirituale charitatis

(1) De his etiam 1, 2, qu. 52, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 3.

quodammodo simile est corporali augmento. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, ita scilicet, quòd si aliquid augetur tantum in tanto tempore, necesse sit quòd proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur, sicut contingit in motu locali; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu; et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam, in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur; sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum charitatem; et habilitate crescente homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad charitatis profectum; et tunc charitas augetur in actu.

Ad primum ergo dicendum, quòd quilibet actus charitatis meretur vitam æternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum; non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in generatione virtutis acquisitæ non quilibet actus complet generationem virtutis; sed quilibet operatur ad eam ut disponens; et ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium præcedentium, reducit eam in actum : sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

Ad tertium dicendum, quòd in via Dei procedit aliquis non solum dum actu charitas ejus augetur, sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum.

ARTICULUS VII.

Utrùm charitas augeatur in infinitum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2; art. 9; et qu. 1, de virtut., art. 11, ad 7; et qu. 2, art. 2, ad 10.

et terminum, ut dicitur in II. *Metaph.* (text. 8). Sed augmentum charitatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem et terminum. Ergo charitas in infinitum non augetur.

2. Præterea, nulla forma excedit capacitatem sui subjecti. Sed capacitas creaturæ rationalis, quæ est objectum charitatis, est finita. Ergo charitas in infinitum augeri non potest.

3. Præterea, omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcumque majoris, nisi fortè id quod accrescit per augmentum, semper sit minus et minus: sicut Philosophus dicit in III. *Physic.* quòdsi uni lineæ addatur quod subtrahitur ab alia linea, quæ in infinitum dividitur, in infinitum additione facta; nunquam pertingetur ad quamdam determinatam quantitatem, quæ est composita ex duabus lineis diversis, ea scilicet ex qua additur, et ea cui additur quod ex alia subtrahitur; quod in proposito non contingit. Non enim necesse est, ut secundum charitatis augmentum sit minus quàm primum; sed magis probabile est quod sit æquale aut majus (1). Cùm ergo charitas patriæ sit quiddam finitum, si charitas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quòd charitas viæ possit sibi adæquare charitatem patriæ, quod est inconveniens. Non ergo charitas viæ in infinitum potest augeri.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit ad *Philip.*, III: « Non quòd jam acceperim, aut jam perfectus sim; sequor autem si quo modo comprehendam. » Ubi dicit Glossa: « Nemo fidelium, et si multum profecerit, dicat: Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem. » Ergo semper charitas in via potest magis ac magis augeri.

(Conclusio. — Cùm charitas sit Spiritus sancti participatio à Deo in anima humana, nullus ejus augmento terminus præfigi in hac vita potest.)

Respondeo dicendum, quòd terminus augmento alicujus formæ potest præfigi tripliciter. Uno modo ex ratione ipsius formæ quæ habet terminatam mensuram; ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultrà

(1) Juxta æqualem vel majorem conatum ex quo tale augmentum pendet, nec sine illo penitus fit, ut supponitur suprà.

processum fuerit, pervenietur ad aliam formam : sicut pate in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perveniens. Alio modo ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subjecto. Tertio ex parte subjecti, quod non est capax ulterioris perfectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim charitas secundum rationem propriæ speciei terminum augmenti non habet; est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus sanctus (1). Similiter etiam causa agens charitatem est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subjecti terminus huic augmento præfigi non potest; quia semper, charitate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quòd charitatis augmento nullus terminus præfigi possit in hac vita.

Ad primum ergo dicendum, quòd augmentum charitatis est ad aliquem finem; sed ille finis non est in hac vita, sed futura.

Ad secundum dicendum, quòd capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur; quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II. *ad Cor.*, VI : « Cor nostrum dilatatum est. » Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad majus augmentum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem ejusdem rationis, non autem in his quæ habent diversam rationem quantitatis : sicut linea quantumcumque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei, et charitatis patriæ, quæ sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

(1) Proprié quidem *charitas infinita notionalis*, quia procedit per amorem; appropriatè autem *essentialis*, quæ communiter Patri etiam et Filio convenit.

ARTICULUS VIII.

Utrùm charitas in hac vita possit esse perfecta.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas in hac vita non possit esse perfecta. Maximè enim hæc perfectio in Apostolis fuisset. Sed in eis non fuit; dicit enim Apostolus *Philip.*, III : « Non quòd jam comprehenderim, aut perfectus sim. » Ergo charitas in hac vita perfecta esse non potest.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII. Quæst. quòd nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis. Sed ubi est perfectio charitatis nulla est cupiditas. Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud I. *Joan.*, I : « Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. » Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita charitas perfecta esse non potest.

3. Præterea, illud quod jam perfectum est, non potest ulterius crescere. Sed charitas in hac vita semper potest augeri, ut dictum est. Ergo charitas in hac vita non potest esse perfecta.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super I. *Canon. Joan.* (2) : « Charitas cùm fuerit roborata, perficitur; cùm autem ad perfectionem venerit, dicit : cupio dissolvi, et esse cum Christo. » Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

(Conclusio. — Quamquam charitas ex parte diligibilis, non

(1) De his etiam infrà, qu. 184, art. 2; ut et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 3, art. 4; et dist. 29, qu. 1, art. 8, quæstiunc. 1 et 2; et qu. 10, de verit., art. 10 et 11; et *Opusc.*, XVIII, cap. 5, 6, 7.

(2) Ubi suprà, Tract. V, alludendo ad illud quod Apostolus de seipso, *ad Philipp.*, I, dicit : *Cupio dissolvi, etc.* Paulò aliter tamen quàm hic, ut ad perfectam fratrum dilectionem referatur; propter quam licèt esse cum Christo vehementer optaret, remanere nihilominus propter illos in carne tolerabat, si hoc necessarium illis esset.

valeat esse perfecta, ex parte tamen diligentium perfecta esse potest, cùm quantum possibile est ipsis, Deum diligunt.)

Respondeo dicendum, quòd perfectio charitatis potest intelligi dupliciter : uno modo ex parte diligibilis; alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est charitas, ut diligatur aliquid quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est; bonitas autem ejus est infinita : unde infinitè diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinitè, cùm quælibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturæ charitas potest esse perfecta, sed solùm charitas Dei qua seipsum diligit. Ex parte verò diligentis tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, sic quòd totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum : et hæc est perfectio charitatis patriæ, quæ non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanæ vitæ infirmitatem, semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum. Alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermissis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit : et ista est perfectio charitatis quæ est possibilis in via, non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo, ita quòd habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet, quòd nihil cogitet vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium : et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus negat de se perfectionem patriæ. Unde Glossa ibid. dicit, quòd « perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor. »

Ad secundum dicendum, quòd hoc dicitur propter peccata venialia, quæ non contrariantur habitui charitatis, sed actui, et ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio viæ non est perfectio simpliciter : et ideo semper habet quo crescat.

ARTICULUS IX.

Utrùm convenienter distinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens et perfecta.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter distinguantur tres gradus charitatis; scilicet charitas incipiens, proficiens, et perfecta. Inter principium enim charitatis et ejus ultimam perfectionem, sunt multi gradus medii. Non ergo unum solum medium debuit poni.

2. Præterea, statim cùm charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui charitas proficiens à charitate incipiente.

3. Præterea, quantumcumque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest etiam ejus charitas augeri, ut dictum est. Sed charitatem augeri est ipsam proficere. Ergo charitas perfecta non debet distingui à charitate proficiente. Inconvenienter ergo prædicti tres gradus charitatis assignantur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super I. *Canon. Joan.* : « Charitas cùm fuerit nata, nutritur, » quod pertinet ad incipientes; « cùm fuerit nutrita, roboratur, » quod pertinet ad proficientes; « cùm fuerit roborata, perficitur, » quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis.

(Conclusio. — Distinguitur charitas secundum triplicem gradum, incipientium, proficientium, et perfectorum, quòd incipientium charitas in recessu à peccato, proficientium verò in virtutum exercitatione, perfectorum vero in studio inhærendi Deo ac fruendi eo, principaliter consistat.)

Respondeo dicendum, quòd spirituale augmentum charitatis considerari potest, quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem, quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones, vel studia, ad quæ homo perducitur per augmentum. Sicut infantilis ætas dicitur ante-

(1) De his etiam infrà, qu. 183, art. 4; et qu. 184, art. 6; ut et III, *Sent.*, dist. 29, art. 8, quæstiunc. 1; et *Opusc.*, LXI, cap. 2; et in *Psalm.* XXIV, col. 4.

quam habeat usum rationis; postea autem distinguitur alius status hominis, quando jam incipit loqui, et ratione uti. Iterum tertius status ejus est pubertatis, cùm jam incipit posse generare; et sic deinde qnousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primò quidem incumbit homini studium principale ad recedendum à peccato, et resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent; et hoc pertinet ad *incipientes*, in quibus charitas est nutrienda vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat; et hoc studium pertinet ad *proficientes*, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhæreat, et eo fruatur; et hoc pertinet ad *perfectos*, qui cupiunt dissolvi, et esse cum Christo : sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum est recessus à termino, secundum autem est appropinquatio ad alium terminum, tertium est quies in termino.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnis illa determinata distinctio quæ potest accipi in augmento charitatis, comprehenditur sub istis tribus, quæ dicta sunt : sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his, « principio, medio, et fine, » ut Philosophus dicit in I. *de Cœlo* (1).

Ad secundum dicendum, quòd illis in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principaliter tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea, hanc impugnationem minùs sentientes, jam quasi securius intendunt ad profectum; ex una tamen parte facientes opus, et ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra de ædificatoribus Jerusalem (2).

(1) Vel ideo prædicti gradus comprehenduntur tribus, quia omnia quoque tribus definita sunt; putà principio, medio, fine, ut ex Pythagoræis ibi notat ab initio libri.

(2) Nempe lib. II. *Esdræ*, qui et liber *Nehemiæ* dicitur, cap. 4, vers. 17, ad eorum invasioni et insultui resistendum qui ædificationem illam impedire tentabant.

Ad tertium dicendum, quòd perfecti etiam in charitate proficiunt; sed non est ad hoc principalis eorum cura, sed jam eorum studium circa hoc maximè versatur, ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc quærant et incipientes et proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem : incipientes quidem, de vitatione peccatorum, proficientes verò, de profectu virtutum.

ARTICULUS X.

Utrùm charitas possit diminui.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem (ex cap. de oppositis, versus finem). Sed augmentatio et diminutio sunt contraria. Cùm ergo charitas augeatur, ut dictum est suprà, videtur etiam quòd possit diminui.

2. Præterea, Augustinus X. *Conf.* (cap. 29), ad Deum loquens dicit : « Minus te amat qui tecum aliquid amat. » Et in lib. LXXXIII. Ubi dicit, quòd « nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis. » Ex quo videtur, quòd etiam e conversò augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis. Sed cupiditas qua amatur aliquid aliud quàm Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit VIII. *super Genes. ad litteram*, « Non ita Deus operatur hominem justum, justificando eum, ut si abscesserit, maneat in abscedente quod fecit. »Ex quo potest accipi quòd eodem modo Deus operatur in homine, charitatem ejus conservando, quo operatur primò ei charitatem infundendo. Sed in prima charitatis infusione, minus se præparanti Deus minorem charitatem infundit. Ergo etiam in conservatione charitatis, minus se præparanti minorem charitatem conservat. Potest ergo charitas diminui.

Sed contra est, quod charitas in Scriptura igni comparatur, secundum illud *Cant.*, VIII : « Lampades ejus (scilicet charitatis) lampades ignis atque flammarum. » Sed ignis quamdiu

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 5; et qu. 7, de malo, art. 2.

manet, semper ascendit. Ergo charitas quamdiu manet, ascendere potest; sed descendere (id est, diminui) non potest.

(Conclusio. — Quamquam charitas secundum se ac directè nullatenus diminui possit, dispositivè tamen et indirectè per venialia peccata, et cessando ab operibus virtutum, diminutionem admittit.)

Respondeo dicendum, quòd quantitas charitatis, quam habet in comparatione ad objectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri, ut suprà dictum est (1) (art. 4, ad 2). Sed cùm augeatur, secundum quantitatem quam habet per comparationem ad subjectum, hinc oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quòd vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, et quandoque etiam corrumpuntur, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 53, art. 3). Unde de amicitia Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* quòd « multas amicitias inappellatio solvit, » id est, « non appellare amicum, » vel « non colloqui ei. » Sed hoc ideo est, quia conservatio uniuscujusque rei dependet ex sua causa. Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus. Unde cessantibus humanis actibus virtus acquisita diminuitur, et tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet; quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solum à Deo, ut suprà dictum est (art. 2). Unde relinquitur, quòd etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quòd diminutio charitatis non possit causari, nisi vel à Deo vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis, nisi per modum pœnæ; secundum quod subtrahit gratiam in pœnam peccati: unde nec ei competit diminuere charitatem, nisi per modum pœnæ. Pœna autem debetur peccato. Unde relinquitur, quòd si charitas diminuatur, causa diminutionis ejus sit peccatum vel effectivè, vel meritoriè. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam, et

(1) Putà ut vel objectum excellentius respiciat, vel in objectum inferius feratur per se quàm in Deum.

effectivè, quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infrà dicetur (art. 12), et etiam meritoriè, quia qui peccando mortaliter aliquid contrà charitatem agit, dignus est ut Deus ei subtrahat charitatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest, neque effectivè, neque meritoriè. Effectivè quidem non; quia ad ipsam charitatem non attingit. Charitas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quæ sunt ad finem, sicut aliquando contingit quòd aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinatè tamen se habent circa diætæ observationem: sicut etiam in speculativis scientiis, falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis. Cùm enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori; Deus enim non plus se avertit ab homine, quàm homo avertit se ab ipso: unde qui inordinatè se habet circa ea quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est, quòd charitas nullo modo diminui possit, directè loquendo. Potest tamen indirectè dici *diminutio charitatis*, dispositio ad corruptionem ipsius; quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd contraria sunt circa idem, quando subjectum æqualiter se habet ad utrumque contrariorum. Sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum et diminutionem; potest enim habere causam augentem, sed non potest habere causam minuentem, sicut dictum est. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est culpa. Una quidem qua finis in creaturis constituitur; et hæc mortificat totaliter charitatem, cùm sit venenum ipsius, ut Augustinus dicit ibidem. Et hoc facit quòd Deus minus ametur, scilicet quàm debet amari ex charitate, non quidem charitatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quod dicitur: « Minus te amat qui tecum aliquid amat; » subditur

enim : « Quod non propter te amat : » quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu (1), etsi non actu. Est autem alia cupiditas venialis peccati, quæ semper diminuitur per charitatem. Sed tamen talis cupiditas charitatem diminuere non potest, ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quòd in infusione charitatis requiritur motus liberi arbitrii, sicut suprà dictum est (2) : et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrii dispositivè operatur ad hoc quòd charitas infundenda sit minor. Sed ad conservationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrii ; *alioquin* non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrii, non diminuitur charitas.

ARTICULUS XI.

Utrùm charitas semel habita possit amitti.

Ad undecimum sic proceditur (3). Videtur quòd charitas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet charitatem, non potest peccare; dicitur enim I. *Joan.*, III : « Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit, quia semen ipsius in eo manet ; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. » Charitatem autem non habent nisi filii Dei ; « ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni et filios perditionis, » ut Augustinus dicit in XV. *De Trin.* (cap. 18). Ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.

2. Præterea, Augustinus dicit in VIII. *de Trin.* (cap. 7),

(1) Non formaliter ut ad peccatum veniale pertinet, sed materialiter ut secundùm se ordinabile in Deum, citra peccatum veniale.

(2) Tum in hac ipsa quæst., art. 3, ad 1 ; tum etiam pleniùs ex professo 1, 2, qu. 113, art. 3, in corp. et ad 2, quia donum gratiæ ordinat ad bonum quod est objectum voluntatis.

(3) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 1 ; ut et IV, *Sent.*, dist. 14, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 1 ; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 69 ; et qu. 2, de verit., art. 1.

quòd « dilectio si non est vera, dilectio dicenda non est. » Sed sicut ipse dicit in epist. *ad Julianum comitem* : « Charitas quæ deficere potest, nunquam vera fuit. » Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas semel habeatur, nunquam amittitur.

3. Præterea, Gregorius dicit in *hom. Pentecostes* (vel 30, *in Evang.*), quòd « amor Dei magna operatur, si est; si desinit operari, charitas non est. » Sed nullus magna operando amittit charitatem. Ergo si charitas insit, amitti non potest.

4. Præterea, liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum, nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiva ad peccandum, et amorem sui et cupiditatem, et quidquid aliud hujusmodi est. Ergo charitas amitti non potest.

Sed contra est, quod dicitur *Apoc.*, II : « Habeo adversum te pauca, quòd primam charitatem reliquisti. »

(Conclusio. — Quamquam patriæ charitas, ubi Deus per essentiam videtur, amitti nullatenus possit; charitas tamen viæ, in cujus statu Dei essentia non videtur, amitti peccando potest.)

Respondeo dicendum, quòd per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex suprà dictis patet (art. 2, et quæst. 24, art. 2). Tripliciter ergo possumus considerare charitatem. Uno modo ex parte Spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quòd Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quòd ipse charitatem amittat peccando; nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, « quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur, » ut Augustinus dicit in lib. *De Prædestinatione Sanctor.* Alio modo potest considerari charitas secundum propriam rationem. Et sic charitas non potest aliquid, nisi id quod pertinet ad charitatis rationem. Unde charitas nullo modo potest peccare : « sicut nec calor potest infrigidare, et sicut etiam injustitia non potest bonum facere, » ut Augustinus dicit in lib. *De Sermone Domini in monte.* Tertio modo potest considerari charitas ex parte subjecti, quod est vertibile secundum arbitrii libertatem. Potest autem attendi

comparatio charitatis ad hoc subjectum, et secundum universalem rationem, qua comparatur forma ad materiam, et secundum specialem rationem, qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ, quòd sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ : sicut patet in formis generabilium et corruptibilium; quia materia horum sic recipit unam formam, quòd remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiæ potentialitate per unam formam. Et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis cœlestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quòd non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic ergo charitas patriæ, quia replet totam potentialitatem rationalis mentis (in quantum scilicet omnis actualis motus ejus fertur in Deum) inamissibiliter habetur; charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subjecti, quia non semper actu fertur in Deum. Unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. Habitui verò proprium est, ut inclinet potentiam ad agendum : quod convenit habitui, in quantum facit id videri bonum quod ei convenit, malum autem, quod ei repugnat. Sicut enim gustus dijudicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo, secundum suam habitualem dispositionem. Unde et Philosophus dicit in III. *Ethic.* quòd « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit charitati non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis : et ideo charitas patriæ amitti non potest. Charitas autem viæ, in cujus statu non videtur ipsa Dei essentia, quæ est essentia bonitatis, potest amitti.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritus sancti, cujus conservatione à peccato immunes redduntur, quos ipse movet quantum ipse voluerit.

Ad secundum dicendum, quòd charitas quæ deficere potest ex ipsa ratione charitatis, vera charitas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, quòd ad tempus amaret, et

posteà amare desineret, quòd non esset veræ dilectionis. Sed si charitas amittatur ex mutabilitate subjecti contra propositum charitatis, quod in suo actu includitur, hoc non repugnat veritati charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd amor Dei semper magna operatur *in proposito*, quod pertinet ad rationem charitatis; non tamen semper magna operatur *in actu*, propter conditionem subjecti.

Ad quartum dicendum, quòd charitas secundum rationem sui actus excludit omne motivum ad peccatum. Sed quandoque contingit quòd charitas actu non agit; et tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, charitas amittitur.

ARTICULUS XII.

Utrùm charitas amittatur per unum actum peccati mortalis.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd charitas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origenes in I. *Periarch.* (2) : « Si aliquando satietas capit aliquem ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, non arbitror quòd ad subitum quis evacuetur, aut decidat; sed paulatim, ac etiam per partes eum decidere necesse est. » Sed homo decidit charitatem amittens. Ergo charitas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

2. Præterea, Leo papa dicit *in Sermone de Passione* (3), alloquens Petrum : « Vidit in te Dominus non fidem fictam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus ubi non deficit affectus; et fons charitatis lavit verba formidinis. » Ex hoc accepit Bernardus quod dicit « in Petro charitatem non fuisse extinctam, sed sopitam. » Sed Pe-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 31, qu. 1, art. 1; et qu. 2, de verit., art. 6 et art. 13.

(2) Ex græco περὶ ἀρχῶν, sive *De principiis*, ut cap. 3, prope finem, habetur.

(3) Nempe Serm. IX, ubi *adversam fidem* non satis fideliter exemplaria quædam legunt, ut circa finem videre est.

trus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Præterea, charitas est fortior quàm virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitæ non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus charitas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

4. Præterea, charitas importat dilectionem Dei et proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale, retinet dilectionem Dei et proximi, ut dicitur; inordinatio enim affectionis circa ea quæ sunt ad finem, non tollit amorem finis, ut suprà dictum est. Ergo potest remanere charitas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum.

5. Præterea, virtutis theologicæ objectum est ultimus finis. Sed aliæ virtutes theologicæ, scilicet fides et spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, imò remanent informes. Ergo etiam charitas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

Sed contra, per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud *Rom.*, VI : « Stipendia peccati mors. » Sed quilibet habens charitatem, habet meritum vitæ æternæ; dicitur enim *Joan.*, XIV : « Si quis diligit me, diligetur à Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. » In qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum. » Nullus autem potest essè simul dignus vita æterna et morte æterna. Ergo impossibile est, quòd aliquis habeat charitatem cum peccato mortali. Tollitur ergo charitas per unum actum peccati mortalis.

(Conclusio. — Quovis actu peccati mortalis charitas amittitur.)

Respondeo dicendum, quòd unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur (1). Quilibet autem actus peccati

(1) Juxta illud quod superiùs ex cap. III. *De brevitate vitæ*, indicatum est, *contraria primi ab invicem*, id est, adveniente uno alterum tolli seu interire (ἀναιρεῖθαι).

mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quæ consistit in hoc quòd Deus diligatur super omnia, et quòd homo totaliter illi se subjiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione charitatis ut sic diligat Deum, quòd in omnibus velit se ei subjicere, et præceptorum ejus regulam in omnibus sequi; quidquid enim contrariatur præceptis ejus, manifestè contrariatur charitati, unde de se habet quòd charitatem excludere possit. Et si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subjecti dependens, non oporteret quòd statim per unum actum contrarium tolleretur; actus enim non directè contrariatur habitui, sed actui. Continuatio autem habitus in subjecto non requirit continuitatem actus. Unde, superveniente contrario actu, non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cum sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis; qui sic se habet in infusione et conservatione charitatis, sicut sol in illuminatione aeris, ut dictum est. Et ideo, sicut lumen statim cessaret esse in aere per hoc quòd aliquod obstaculum poneretur illuminationi solis; ita etiam charitas statim deficit esse in anima, per hoc quòd aliquod obstaculum ponitur influentiæ charitatis à Deo in animam. Manifestum est autem quòd per quodlibet mortale peccatum, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni obstaculum; quia ex hoc ipso quòd homo eligendo præfert peccatum divinæ amicitiæ, quæ requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. Unde et Augustinus dicit VIII, *super Genes. ad litteram,* quòd « homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuò tenebratur, à quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Origenis potest uno modo sic intelligi, quòd homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis. Sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam præcedentem (1). Unde et

(1) Quam insinuat quoque Origenes, cùm in fine capitis addit: *restitui quod per negligentiam fuerat lapsum.* Nec ea tantùm intelligitur negligentia qua negligimus operari, sed qua petere auxilium divinum propter præsumptionem negligimus, ut Petrus, quia sibi nimiùm confidebat.

peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut supra dictum est (art. 10). Sed tamen per unum actum peccati mortalis, si eum commiserit, decidit charitate amissa. Sed quia ipse subdit. « Si aliquis brevi lapsu acciderit, et citò resipiscat, non penitus ruere videtur, » potest aliter dici, quòd ipse intelligit eum penitus evacuari et decidere qui sic decidit ut ex malitia peccet : quod non statim in viro perfecto à principio contingit.

Ad secundum dicendum, quòd charitas amittitur dupliciter. Uno modo directè per actualem contemptum; et hoc modo Petrus charitatem non amisit. Alio modo indirectè, quando committitur aliquid contrarium charitati propter aliquam passionem concupiscentiæ vel timoris; et hoc modo Petrus contra charitatem faciens charitatem amisit, sed eam citò recuperavit.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quòd non quælibet inordinatio affectionis, quæ est circa ea quæ sunt ad finem, id est, circa bona creata, constituit peccatum mortale; sed solum quando est talis inordinatio quæ repugnat divinæ voluntati : et hæc inordinatio directè contrariatur charitati, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd charitas importat unionem quamdam ad Deum, non autem fides neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione à Deo, ut suprà dictum est : et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei vel spei, sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei vel spei tollitur, sicut et per omne peccatum mortale habitus charitatis. Unde patet quòd charitas non potest remanere informis, cùm sit ultima forma virtutum ex hoc quòd respicit Deum in ratione finis ultimi, ut dictum est.

QUÆSTIO XXV.

De objecto charitatis, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de objecto charitatis.

Circa quod duo consideranda occurrunt : primo quidem de his quæ sunt ex charitate diligenda; secundò, de ordine diligendorum.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° Utrùm solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus. 2° Utrùm charitas sit ex charitate diligenda. 3° Utrùm creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. 4° Utrùm aliquis possit ex charitate seipsum diligere. 5° Utrùm corpus proprium. 6° Utrum peccatores sint ex charitate diligendi. 7° Utrùm peccatores seipsos diligant. 8° Utrùm inimici sint ex charitate diligendi. 9° Utrùm sint eis signa amicitiæ exhibenda. 10° Utrùm angeli sint ex charitate diligendi. 11° Utrùm dæmones. 12° De enumeratione diligendorum ex charitate.

ARTICULUS I.

Utrùm dilectio charitatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd dilectio charitatis sistat in Deo, et non se extendat ad proximum. Sicut enim Deo debemus amorem, ita et timorem, secundum illud *Deuter.*, X : « Et nunc Israel quid Dominus Deus tuus petit à te nisi ut timeas et diligas eum? » Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur timor humanus ; et alius timor quo timeretur Deus, qui est vel servilis, vel filialis, ut ex suprà dictis patet (2). Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius est amor quo diligitur proximus.

(1) De his etiam infrà, qu. 118, art. 2; et in quæstion. disputatis de virtut., qu. 1, art. 4.

(2) Scilicet qu. 19, art. 2, ex professo.

2. Præterea, Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* quòd « amari est honorari (1). » Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriæ; et alius est honor qui debetur creaturæ, qui est honor duliæ. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, et alius quo diligitur proximus.

3. Præterea, spes generat charitatem, ut habetur in Glossa interl. super illud, *Abraham genuit*, etc., *Matth.*, I. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine, secundum illud *Jer.*, XVII : « Maledictus homo, qui confidit in homine. » Ergo charitas ita debetur Deo, quòd ad proximum se non extendat. »

Sed contra est, quòd dicitur I. *Joan.* IV : « Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. »

(Conclusio. — Cùm ratio diligendi proximi sit ipse Deus, charitas non solum ad Dei sed etiam ad proximi dilectionem sese extendit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, habitus non diversificantur nisi ex hoc quod variat speciem actus; omnis enim actus unius speciei ad eumdem habitum pertinet. Cùm autem species actus ex objecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quòd idem specie sit actus qui fertur in rationem objecti, et qui fertur in objectum sub tali ratione : sicut eadem est specie visio qua videtur lumen, et qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum, Deus est; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est quòd idem specie actus est quo diligitur Deus, et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

Ad primum ergo dicendum, quòd proximus timeri potest dupliciter, sicut et amari : uno modo propter id quod est proprium sibi, putà cùm aliquis timet tyrannum propter ejus crudelitatem, vel cum amat ipsum, propter cupiditatem acqui-

(1) Seu *propinquum est ei quod est honorari* (ex græco ἐγγὺς τῷ τίμασθαι), cap. 9, græco-lat. circa medium, sed cap. 8 statim ab initio in antiquis, et apud S. Thomam lect. 8.

rendi aliquid ab eo; et talis timor humanus distinguitur à timore Dei, et similiter amor. Alio modo timetur homo et amatur propter id quod est Dei in ipso, sicut cùm sæcularis potestas timetur propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum, et amatur propter justitiam; et talis timor hominis non distinguitur à timore Dei, sicut nec amor.

Ad secundum dicendum, quòd amor respicit bonum in communi. Sed honor respicit proprium bonum honorati; defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune; sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, in quantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus; sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum. Et similiter Deo singularem honorem latriæ exhibemus, propter ejus singularem virtutem.

Ad tertium dicendum, quòd vituperantur qui sperant in homine, sicut in principali auctore salutis, non autem qui sperant in homine, sicut adjuvante ministerialiter sub Deo (1). Et similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret tanquam principalem finem; non autem si quis proximum diligat propter Deum, quod pertinet ad charitatem.

ARTICULUS II.

Utrùm charitas sit ex charitate diligenda.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd charitas non sit ex charitate diligenda. Ea enim quæ sunt ex charitate diligenda, duobus præceptis charitatis concluduntur, ut patet *Matth.*, XXII. Sed neutro eorum charitas continetur; quia nec charitas est Deus, nec est proximus. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

(1) Hinc subjungitur ibi : *Et ponit carnem brachium suum* (id est *fortitudinem suam*), *et à Domino recedit cor ejus.*

(2) De his etiam in I, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 5; ut et dist. 28, art. 1, ad 5.

2. Præterea, charitas fundatur super communicatione beatitudinis, ut suprà dictum est. Sed charitas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

3. Præterea, charitas est amicitia quædam, ut suprà dictum est. Sed nullus potest habere amicitiam ad charitatem, vel ad aliquod accidens, quia hujusmodi reamare non possunt, quod est de ratione amicitiæ, ut dicitur in VIII *Ethic.* Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in VIII. *De Trin.* : « Qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat. » Sed proximus diligitur ex charitate. Ergo consequens est, ut etiam charitas ex charitate diligatur.

(Conclusio. — Diligitur charitas, non quidem sicut amoris objectum, sed tanquam bonum quod volumus his quos ex charitate diligimus.)

Respondeo dicendum, quòd charitas amor quidam est. Amor autem, ex natura potentiæ cujus est actus, habet quòd possit supra seipsum reflecti; quia enim voluntatis objectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis. Et quia ipsum *velle* est quoddam bonum, potest velle se velle : sicut et intellectus, cujus objectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriæ speciei habet quòd supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum. Unde ex hoc ipso quod amat aliquis amat se amare. Sed charitas non est simpliciter amor, sed habet rationem amicitiæ, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 1). Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter : uno modo, sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, et cui bona volumus; alio modo sicut bonum quod amico volumus. Et hoc modo charitas per charitatem amatur, et non primo; quia charitas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex charitate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine, et aliis virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus et proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio charitatis; diligimus enim proximum et Deum,

in quantum hoc amamus ut nos et proximus Deum diligamus, quòd est charitatem diligere.

Ad secundum dicendum, quòd charitas est ipsa communicatio spiritualis vitæ per quam ad beatitudinem pervenitur : et ideo amatur sicut bonum desideratum omnibus quos ex charitate diligimus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quòd per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

ARTICULUS III.

Utrùm etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. Per charitatem enim maximè conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex charitate ; « diligit enim omnia quæ sunt, » ut habetur *Sap.*, XI ; et omne quod diligit, seipso diligit, qui est charitas (2). Ergo et nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere.

2. Præterea, charitas principaliter fertur in Deum ; ad alia autem se extendit, secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, in quantum habet similitudinem imaginis ; ita etiam creatura irrationalis, in quantum habet similitudinem vestigii (3). Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

3. Præterea, sicut charitatis objectum est Deus, ita et fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, in quantum credimus cœlum et terram esse creata à Deo, et pisces et aves esse productos ex aquis, et gressibilia animalia et

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 28, art. 2 et art. 5 ; et qu. 2, de virtut., art. 7.

(2) Ut ex IV. *Joan.*, IV, jam notatum est, ubi Deus *charitas* appellatur, v. 8, et iterum v. 16.

(3) Dicitur *similitudo vestigii* de irrationabilibus creaturis, quia causalitatem Dei tantùm, non etiam naturam repræsentant, ut I. part. suo loco dictum est ex professo.

plantas ex terra. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

Sed contra est, quòd dilectio charitatis solum se extendit ad Deum et ad proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis; quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo charitas non se extendit ad creaturas irrationales.

(Conclusio. — Ad irrationales creaturas charitatis amor non extenditur, ut ad id cui bonum velimus, sed ad bonum quod hominibus à nobis ex charitate dilectis, volumus.)

Respondeo dicendum, quòd charitas secundum prædicta, est amicitia quædam. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter : uno quidem modo, amicus ad quem amicitia habetur; at alio modo, bona quæ amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex charitate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum duæ pertinent communiter ad amicitiam, quæ ad creaturas irrationales haberi non potest. Primò quidem, quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum. Sed non propriè possumus bonum velle creaturæ irrationali; quia non est ejus propriè habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est domina utendi bono quod habet, per liberum arbitrium. Et ideo Philosophus dicit in II. *Physic.* (text. 59), quòd hujusmodi rebus non dicimus aliquid bene, vel malè contingere, nisi secundum similitudinem. Secundò, quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitæ; nihil enim ita proprium est amicitiæ, sicut bona vita, ut patet per Philosophum in VIII. *Ethic.* Creaturæ autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi fortè secundum metaphoram. Tertia ratio est propria charitati, quia charitas fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, cujus creatura irrationalis capax non est. Unde amicitia charitatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamen ex charitate diligi creaturæ irrationales, sicut bona quæ aliis volumus, in quantum scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei, et utilitatem hominum. Et sic etiam ex charitate Deus eas diligit.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum, quòd similitudo vestigii non dat capacitatem vitæ æternæ, sed similitudo imaginis (1) : unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd fides se potest extendere ad omnia quæ sunt quocumque modo vera ; sed amicitia charitatis se extendit ad illa sola quæ nata sunt habere bonum vitæ æternæ : unde non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo debeat seipsum ex charitate diligere.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd homo non diligat seipsum ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (scilicet *hom.* XVII *in Evang.*), quòd « charitas minùs quàm inter duos haberi non potest. » Ergo ad seipsum nullus habet charitatem.

2. Præterea, amicitia de sui ratione importat reamationem et æqualitatem, ut patet in VIII. *Ethic.*; quæ quidem non possunt esse homini ad seipsum. Sed charitas amicitia quædam est, ut suprà dictum est. Ergo ad seipsum aliquis charitatem habere non potest.

3. Præterea, illud quod ad charitatem pertinet, non potest esse vituperabile ; quia « charitas non agit perperam, » ut dicitur I. *ad Cor.*, XIII. Sed amare seipsum est vituperabile ; dicitur enim II. *ad Timoth.*, III : « In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines amantes seipsos. » Ergo homo non potest seipsum diligere ex charitate.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, XIX : « Diliges amicum (3) tuum sicut teipsum. » Sed amicum ex charitate diligimus. Ergo et nosipsos ex charitate debemus diligere.

(1) Hinc illud Augustini lib. XIV. *De Trin.*, cap. 8 : *Eo ad imaginem Dei homo est, quo capax Dei est.*

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 32, qu. 1, art. 2, ad 3 ; ut et III, *Sent.*, dist. 26, art... ; et qu. 2, de virtut., art. 7, in corp., et ad 10.

(3) Ut in Vulgata, v. 18. Sed πλησίον σου apud 70, id est *proximum tuum*. Et sic etiam Christus, *Matth.*, V, vers. 43;

(CONCLUSIO. — Inter ea quæ ex charitate diligimus, tanquam ad Deum pertinentia, seipsum homo diligere debet.)

Respondeo dicendum, quòd cum charitas sit quædam amicitia, sicut dictum est, dupliciter possumus de charitate loqui. Uno modo sub communi ratione amicitiæ; et secundum hoc dicendum est, quòd amicitia propriè non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitiâ; quia amicitia unionem quamdam importat, dicit enim Dionysius (*De divin. Nom.* cap. 4), quòd « amor est virtus unitiva (1). » Unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ est potior unione ad alium. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiæ. In hoc enim amicitiam habemus ad alios quòd ad eos nos habeamus sicut ad nosipsos; dicitur enim in IX. *Ethic.* quòd « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex his quæ sunt ad seipsum. » Sicut etiam de principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de charitate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quæ sunt Dei; inter quæ etiam est ipse homo qui charitatem habet. Et sic, inter cætera quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur de charitate secundum communem amicitiæ rationem.

Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum, quòd amantes seipsos vituperantur, in quantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant: quod non est verè amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velint ea bona quæ pertinent ad perfectionem rationis. Et hoc modo præcipuè ad charitatem pertinet diligere seipsum.

Matth., XIX, vers. 19; *Matth.*, XXII, vers. 39; *Marc.*, XII, v. 31 et 33; *Luc.*, X, v. 27. Similiter et Apostolus, *ad Rom.*, XIII, v. 9; et *ad Galat.*, V, v. 14; et *Jac.*, II, v. 8.

(1) Sive *unum faciens* (ἑνωτικὴ), vel *commixtiva* (συνκαρτικὴ).

ARTICULUS V.

Utrùm homo debeat corpus suum ex charitate diligere.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non debeat corpus suum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum, cui convivere non volumus. Sed homines charitatem habentes, refugiunt corporis convictum, secundum illud *Rom.*, VII : « Quis me liberabit de corpore mortis hujus ? » et *Phil.*, I : « Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo. » Ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.

2. Præterea, amicitia charitatis fundatur super communicatione divinæ fruitionis. Sed hujusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest. Ergo corpus non est ex charitate diligendum.

3. Præterea, charitas cum sit amicitia quædam, ad eos habetur qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere. Ergo non est ex charitate diligendum.

Sed contra est, quòd Augustinus in I. *De doct. christ.* ponit quatuor ex charitate diligenda : inter quæ unum est corpus proprium.

(Conclusio. — Corpus nostrum, cum sit à Deo, ipsum quoque ex charitate, qua Deum diligimus, amare debemus; quantum verò ad culpæ ejus infectionem et pœnæ corruptionem attinet, non ipsum amare, sed ad istorum malorum remotionem anhelare debemus.)

Respondeo dicendum, quòd corpus nostrum secundum duo potest considerari : uno modo secundum suam naturam; alio modo secundum corruptionem culpæ et pœnæ. Natura autem corporis nostri non est à malo principio creata, ut Manichæi fabulantur, sed est à Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud *Rom.*, VI : « Exhibete membra vestra, arma justitiæ Deo. » Et ideo ex dilectione charitatis, qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. Sed in-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 28, art. 7 ; et qu. 2, de virtut., art. item 7, tum in corp., tum ad 14, ad 15.

fectionem culpæ, et corruptionem pœnæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad ejus remotionem anhelare desiderio charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non refugiebat corporis communionem, quantum ad corporis naturam, imò secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II. *ad Cor.*, V : « Nolumus expoliari, sed supervestiri. » Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, et corruptione ipsius, quæ aggravat animam (1), ne possit Deum videre. Unde signanter dixit « de corpore mortis hujus. »

Ad secundum dicendum, quòd corpus nostrum quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera, quæ per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde et ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet sanitatis, et incorruptionis vigor, ut Augustinus dicit *in epistola ad Dioscorum* (2). Et ideo, quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.

Ad tertium dicendum, quòd reamatio habet locum in amicitia quæ est ad alterum, non autem in amicitia quæ est ad seipsum, vel secundum animam, vel secundum corpus.

ARTICULUS VI.

Utrùm peccatores sint ex charitate diligendi.

Ad sextum sic proceditur (3). Videtur quòd peccatores non sint ex charitate diligendi. Dicitur enim in *Psalm.* CXVIII : « Iniquos odio habui. » Sed David charitatem perfectam habe-

(1) Alludendo ad illud *Sap.*, IX, vers. 15 : *Corpus quòd corrumpitur* (sive corruptibile, φθάρτον), *aggravat animam.*

(2) Vel *non beatitudo quæ fruentis et intelligentis est propria; sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor;* ut ibi videre est Epist. LVI.

(3) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 28, art. 4; et qu. de verit., art. 8, ad 8 et 9.

bat. Ergo ex charitate magis sunt odiendi peccatores, quàm diligendi.

2. Præterea, « probatio dilectionis exhibitio est operis, » ut Gregorius dicit in *hom. Pent.* Sed peccatoribus justi non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quæ videntur esse odii, secundum illud *Psalm.* C : « In matutino interficiebam omnes peccatores terræ. » Et Dominus præcipit *Exod.*, XXII : « Maleficos non patieris vivere. » Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

3. Præterea, ad amicitiam pertinet, ut amicis optemus et velimus bona. Sed sancti ex charitate optant peccatoribus mala, secundum illud *Psalm.* IX : « Convertantur peccatores in infernum. » Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

4. Præterea, proprium est amicorum de eisdem gaudere, et idem velle. Sed charitas non facit velle quod peccatores volunt, neque facit gaudere de hoc de quo peccatores gaudent; sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

5. Præterea, proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur in VIII. *Ethic.* Sed cum peccatoribus non est convivendum, secundum illud II. *ad Cor.*, VI : « Exite de medio eorum. » Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in I. *De doct. christ.* (cap. 30), quòd cum dicitur, « diliges proximum tuum, » manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum. Sed peccatores non desinunt esse homines; quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

(Conclusio. — Quamvis respiciendo culpam diligendi ex charitate peccatores non sint, secundum tamen naturam suam, ut divinæ beatitudinis ipsi sunt capaces, ipsos quoque diligere debemus.)

Respondeo dicendum, quòd in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura et culpa. Secundum naturam quidem, quam à Deo habent, capaces sunt beatitudinis, super cujus communicatione charitas fundatur, ut suprà dictum est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex charitate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, et est beatitudinis impedimentum. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt

odiendi quicumque peccatores, etiam pater et mater et propinqui, ut habetur *Luc.*, XIV (1). Debemus enim in peccatoribus odire quòd peccatores sunt, et diligere quòd homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos verè ex charitate diligere propter Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd iniquos Propheta odio habuit in quantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum, quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit (*Psalm.* XXXVIII) : « Perfecto odio oderam illos. » Ejusdem autem rationis est odire malum alicujus, et diligere bonum ejus. Unde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ad secundum dicendum, quòd amicis peccantibus, sicut Philosophus dicit in IX. *Ethic.* (cap. 2), non sunt subtrahenda amicitiæ beneficia, quousque habetur spes sanationis eorum; sed magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem pecuniæ, si eam amisissent, quantum virtus est magis amicitiæ affinis, quàm pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiæ familiaritas exhibenda. Et ideo hujusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum, quàm eorum emendatio, secundum legem divinam, et humanam, præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit judex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per judicem inflicta, peccatori prodest si convertatur, ad culpæ expiationem; si vero non convertatur, ad culpæ terminationem, quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi imprecationes quæ in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi. Uno modo per modum prænuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus : « Convertantur peccatores in infernum, » id

(1) Ubi dicitur vers. 26 : *Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, etc., non potest meus esse discipulus.* Quod sic explicat Gregorius, Homil. XXXVII. in *Evang., ut eos qui nobis conjuncti sunt, et quos proximos novimus, diligamus, et quos adversarios in via Dei patimur, odiamus.*

est, « convertentur. » Alio modo per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad pœnam hominum, sed ad justitiam punientis, secundum illud *Psalm.* LVII : « Lætabitur justus, cùm viderit vindictam ; » quia nec ipse Deus puniens lætatur in perditione impiorum, ut dicitur *Sap.*, I, sed in sua justitia ; quia « justus Dominus, » et justitias dilexit (*Psalm.* X). Tertiò, ut desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam pœnam, ut scilicet peccata destruantur, et homines remaneant.

Ad quartum dicendum, quòd ex charitate diligimus peccatores, non quidem ut velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent, sed ut faciamus eos velle quod volumus, et gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur *Jer.*, XV : « Ipsi convertentur ad te, et tu non converteris ad eos (1). »

Ad quintum dicendum, quòd convivere peccatoribus, infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet, ne ab eis subvertantur ; perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quòd cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat et bibebat, ut dicitur *Matth.*, IX. Convictus tamen peccatorum, quantum ad consortium peccati, vitandus est omnibus. Et sic dicitur II. *ad Cor.*, VII : « Exite de medio eorum, et immundum ne tetigeritis, » scilicet secundum peccati consensum.

ARTICULUS VII.

Utrùm peccatores diligant seipsos.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd peccatores seipsos diligant. Illud enim quod est principium peccati, maximè

(1) Postquam ibidem præmissum est, vers. 19 : *Si separaveris pretiosum à vili, quasi os meum eris.* Ubi sic Hieronymus id explicat : *Si sanctos quosque meos de numero peccantium tuis sermonibus segregaveris : debent enim imitatores tui esse, non tu eorum, etc.*

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 5 ; et qu. 2, de virtut., art. 12, ad 6 ; et in *Psalm.* X, col. 4.

in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati; dicit enim Augustinus XIV. *De Civit. Dei* (cap. ult.) quòd « facit civitatem Babylonis. » Ergo peccatores maximè amant seipsos.

2. Præterea, peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quòd diligat seipsum : unde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, putà conservationem sui *esse*, et alia hujusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

3. Præterea, omnibus est diligibile bonum, ut Dionysius dicit in IV, cap. *De div. Nom.* Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

Sed contra est, quòd dicitur in *Psalm.* X : « Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. »

(Conclusio. — Diligunt mali seipsos secundum exterioris hominis corruptionem, sicut boni amant seipsos secundum interioris hominis integritatem et perfectionem.)

Respondeo dicendum, quòd amare seipsum uno modo commune est omnibus, alio modo proprium est bonorum, tertio modo proprium est malorum. Quòd enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo secundum suam substantiam, et naturam; et secundum hoc omnes æstimant se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos; et sic, etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, in quantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur homo esse aliquid secundum principalitatem ; sicut princeps civitatis dicitur esse civitas : unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis; secundarium autem est natura sensitiva, et corporalis : quorum primum, Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum, *exteriorem*, ut patet II. *ad Cor.*, IV. Boni autem æstimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem : unde secundum hoc æstimant se esse quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam, et corporalem, scilicet exteriorem hominem : unde non rectè cognoscentes seipsos, non verè diligunt seipsos, sed diligunt

id quod seipsos esse reputant. Boni autem verè cognoscentes seipsos, verè seipsos diligunt. Et hoc probat Philosophus in IX. *Ethic.* (cap. 4), per quinque quæ sunt amicitiæ propria. Unusquisque enim amicus primò quidem vult suum amicum esse et vivere; secundò vult ei bona; tertiò operatur bona ad ipsum; quartò convivit ei delectabiliter; quintò concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus et contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos, quantum ad interiorem hominem (1); quia volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona, quæ sunt bona spiritualia; et etiam ad ea assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in præsenti et memoriam bonorum præteritorum, et spem futurorum, ex quibus delectatio causatur; similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum. Econtrario autem, mali non volunt conservari in integritate interioris hominis; neque appetunt ei spiritualia bona; neque ad hoc operantur; neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor, quia inveniunt ibi mala et præsentia, et præterita, et futura, quæ abhorrent; neque etiam sibiipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud *Psal.* XLIX : « Arguam te, et statuam contra faciem tuam. » Et per eadem probari potest quòd mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis; sic autem boni non amant seipsos.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille amor sui qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibidem dicitur; quia mali sic cupiunt exteriora bona, quòd spiritualia contemnunt.

Ad secundum dicendum, quòd naturalis amor etsi non totaliter tollatur à malis, tamen in eis pervertitur, per modum jam dictum.

Ad tertium dicendum, quòd mali in quantum æstimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens; quæ etiam non est possibilis in his qui valdè sunt mali.

(1) Vel quoad partem intellectivam (τοῦ διανοητικοῦ χάνει),

ARTICULUS VIII.

Utrùm sit de necessitate charitatis, ut inimici diligantur.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit de necessitate charitatis ut inimici diligantur. Dicit enim Augustinus in *Enchirid.* (cap. 73), quòd « hoc tamen magnum bonum, (scilicet diligere inimicos), non est tantæ multitudinis quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur, dimitte nobis debita nostra. » Sed nulli dimittitur peccatum sine charitate; quia, ut dicitur *Prov.*, X : « Universa delicta operit charitas (2). » Ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos.

2. Præterea, charitas non tollit naturam. Sed unaquæque res etiam irrationalis, naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, et aqua ignem. Ergo charitas non facit quòd inimici diligentur.

3. Præterea, « charitas non agit perperam. » Sed hoc videtur esse perversum quòd aliquis diligat inimicos, sicut et quòd aliquis odio habeat amicos : unde II. *Reg.*, XIX, exprobrando dicit Joab ad David : « Diligis odientes te, et odio habes diligentes te. » Ergo charitas non facit ut inimici diligantur.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros. »

(Conclusio. — Non sunt inimici ut inimici ex charitate diligendi, sed potius odio habendi; secundum suam autem naturam excipiendi non sunt à dilectionis generalitate; et non nisi in necessitatis articulo in particulari tenemur illis dilectionem exhibere, licet perfectionis esset, etiam extra necessitatis tempus illis dilectionis officium impendere.)

Respondeo dicendum, quòd dilectio inimicorum tripliciter

id est, propter hoc ipsum quòd est intellectivus, ut Philosophus ibi loquitur.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 30, art. 1; et qu. 2, de virtut., art. 8; et *Opusc.*, IV, cap. 8; et *Opusc.*, XVIII, cap. 15; et *ad Rom.*, XII, lect. 3.

(2) Indeque I. *Petr.*, IV, vers. 8 : *Charitatem continuam habentes, quia charitas operit multitudinem peccatorum.*

potest considerari. Uno quidem modo, ut inimici diligantur in quantum sunt inimici; et hoc est perversum charitati repugnans, quia hoc est diligere malum alterius Alio modo potest accipi dilectio inimicorum, quantum ad naturam, scilicet in universali; et sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis, ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi, inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum; et istud non est de necessitate charitatis absolutè, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate charitatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundum præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret (1). Sed quòd absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat, ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cùm enim ex charitate diligatur proximus propter Deum, quantò aliquis magis diligit Deum, tantò etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligeret aliquem hominem, amore ipsius, filios ejus amaret, etiam inimicos sibi. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd unaquæque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, in quantum est sibi contrarium; inimici autem sunt nobis contrarii, in quantum sunt inimici: unde hoc debemus in eis odio habere, debet enim nobis displicere quòd nobis inimici sunt. Non autem sunt nobis contrarii in quantum homines sunt, et beatitudinis capaces: et secundum hoc debemus eos diligere.

Ad tertium dicendum, quòd diligere inimicos in quantum sunt inimici, hoc est vituperabile: et hoc non facit charitas, ut dictum est.

(1) Non solummodò interiori dilectione, quæ ad necessitatem parum facit, sed et exteriori dilectione qua patienti necessitatem subveniat; vel non affectu tantùm, sed effectu.

ARTICULUS IX.

Utrùm sit de necessitate charitatis, quòd aliquis signa et effectus dilectionis inimico exhibeat.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd de necessitate charitatis sit, quòd aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim I. *Joan.*, III : « Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate. » Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit, signa et effectus dilectionis. Ergo de necessitate charitatis est, ut aliquis hujusmodi signa et effectus inimicis exhibeat.

2. Præterea, *Matth.*, V, Dominus simul dicit : « Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos. » Sed diligere inimicos est de necessitate charitatis. Ergo etiam benefacere inimicis.

3. Præterea, charitate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Gregorius dicit in *hom. Pent.* (2), quòd « amor Dei non potest esse otiosus, magna enim operatur si est; si desinit operari, non est amor. » Ergo charitas quæ habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate charitatis est, ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus. Ergo de necessitate charitatis est, ut etiam ad inimicos signa et effectus dilectionis ostendamus.

Sed contra est, quod *Matth.*, V, super illud : « Benefacite his qui oderunt vos, » dicit Glossa quòd « benefacere inimicis est cumulus perfectionis. » Sed id quod pertinet ad perfectionem charitatis non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate charitatis quòd aliquis signa et effectus dilectionis inimicis exhibeat.

(Conclusio. — Ejus charitatis indicia et signa inimicis

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 30, art. 3, ad 1, et art. 2; et *ad Rom.*, XII, lect. 3, col. 1.

(2) Scilicet Homil. III. in *Evang.*, quæ legitur in festo Pentecostes ad illa verba ex *Joan.*, XIV : *Qui non diligit me, sermones meos non servat*, per oppositum ad id quod præmittitur ibi : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.*

exhibere homines tenentur, qua necessario illos diligere coguntur, videlicet signa communiter aliis exhibita, non autem quæ in particulari amicis nostris ostendere consuevimus, nisi in necessitatis articulo, et secundum animi præparationem.)

Respondeo dicendum, quòd effectus et signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, et ei proportionantur. Dilectio autem interior ad inimicum, in communi quidem est de necessitate præcepti absolutè; in speciali autem est, non absolutè, sed secundum præparationem animi, ut suprà dictum est. Sic ergo dicendum est de effectu et signo dilectionis exteriùs exhibendo. Sunt enim quædam signa vel beneficia dilectionis quæ exhibentur proximis in communi, putà cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cùm aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia, vel dilectionis signa, inimicis exhibere est de necessitate præcepti. Si enim non exhiberentur inimicis, hoc pertineret ad livorem vindictæ, contra id quod dicitur *Levit.*, XIX : « Non quæres ultionem, et non eris memor injuriæ civium tuorum. » Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa, quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere, non est de necessitate salutis, nisi secundum præparationem animi, ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis, secundum illud *Prov.*, XXIV : « Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit, da illi potum. » Sed quòd præter articulum necessitatis hujusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solum cavet *vinci à malo*, quod necessitatis est; sed etiam vult *in bono vincere malum*, quod est perfectionis; dum scilicet non solum cavet propter injuriam sibi illatam pertrahi ad odium, sed etiam per sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X.

Utrùm debeamus angelos ex charitate diligere.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd Angelos ex charitate non debeamus diligere. Ut enim Augustinus dicit in lib. *De doct. christ.* (lib. 1, cap. 16), gemina est dilectio charitatis, scilicet Dei et proximi. Sed dilectio Angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiæ creatæ; nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cùm non communicent nobiscum in specie (2). Ergo Angeli non sunt ex charitate diligendi.

2. Præterea, magis conveniunt nobiscum bruta animalia quàm Angeli; nam nos et bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, ut suprà dictum est (art. 3). Ergo etiam neque ad Angelos.

3. Præterea, nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur in VIII. *Ethic.* Sed Angeli non convivunt nobiscum nec etiam eos videre possumus. Ergo ad eos charitatis amicitiam habere non valemus.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in I. *De doct. christ.* (cap. 30) : « Jam verò si, vel cui præbendum à nobis est, vel à quo nobis præbendum est officium misericordiæ, rectè proximus dicitur, manifestum est, præcepto quo jubemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, à quibus multa nobis misericordiæ impenduntur officia. »

(Conclusio. — Non modo homines proximos bonis, sed Angelos etiam ex charitate diligere debemus.)

Respondeo dicendum, quòd amicitia charitatis, sicut suprà dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis æternæ, in cujus participatione communicant cum Angelis homines; dicitur enim *Matth.*, XXII, quòd « in resurrectione erunt

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 28, art. 3; et qu. 2, de virtut., art. 7, tum in corp., tum ad 7 et 8.

(2) Ut ex professo probat I. part., qu. 75, art. 7, ubi angelum et animam ejusdem species non esse contra Origenem concludit, qui nonnisi accidentaliter differre agnoscat.

homines sicut Angeli in cœlo. » Et ideo manifestum est, quòd amicitia charitatis etiam ad Angelos se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam; super qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

Ad secundum dicendum, quòd bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo, ratione naturæ sensitivæ; secundum quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed non secundum mentem rationalem, in qua communicamus cum Angelis.

Ad tertium dicendum, quòd Angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quæ nobis est secundum sensitivam naturam. Convivimus tamen Angelis secundum mentem, imperfectè quidem in hac vita, perfectè autem in patria, sicut et suprà habitum est (qu. 23, art. 1, ad 1).

ARTICULUS XI.

Utrùm debeamus dæmones ex charitate diligere.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd dæmones ex charitate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, in quantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam dæmones sic nobiscum communicant; quia data naturalia in eis manent integra, scilicet « esse, vivere, et intelligere, » ut dicit Dionysius in IV. cap. *De div. Nom.* Ergo debemus dæmones ex charitate diligere.

2. Præterea, dæmones differunt à beatis Angelis differentia peccati, sicut et peccatores homines à justis. Sed justi homines ex charitate diligunt peccatores. Ergo etiam ex charitate debent diligere dæmones.

3. Præterea, illi à quibus beneficia nobis impendunturr, debent à nobis ex charitate diligi, tanquam proximi, sicut patet ex auctoritate Augustini suprà indicta. Sed dæmones nobis

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 28, art. 5; et dist. 31, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2; et *ad Rom.*, XIII, lect. 2, circa finem.

in multis sunt utiles, dum « nos tentando, nobis coronas fabricant, » sicut Augustinus dicit II. *De Civit. Dei*. Ergo dæmones sunt ex charitate diligendi.

Sed contra est, quòd dicitur *Isaï.*, XXVIII : « Delebitur fœdus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit. » Sed perfectio pacis et fœderis est per charitatem. Ergo ad dæmones, qui sunt inferni incolæ, et mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

(Conclusio. — Possunt dæmones ex charitate ab hominibus diligi quantum ad suam naturam, non autem quantum ad culpam, quatenus videlicet, illos conservari in suis naturalibus desideramus ad gloriam divinæ majestatis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum autem odire; sub nomine autem dæmonis significatur natura peccato deformata : et ideo dæmones ex charitate non sunt diligendi. Et, si non fiat vis in nomine, et quæstio referatur ad illos spiritus qui dæmones dicuntur, utrum sint ex charitate diligendi, respondendum est, secundum præmissa, quòd aliquid ex charitate diligitur dupliciter. Uno modo sicut ad quem amicitia habetur; et sic ad illos spiritus charitatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiæ, ut amicis nostris bonum velimus. Illud autem bonum vitæ æternæ quod respicit charitas, spiritibus illis à Deo æternaliter damnatis, ex charitate velle non possumus; hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam ejus justitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid, sicut quod volumus permanere ut bonum alterius, per quem modum ex charitate diligimus irrationales creaturas, in quantum volumus eas permanere ad gloriam Dei, et utilitatem hominum, ut suprà dictum est. Et per hunc modum, naturam dæmonum, etiam ex charitate diligere possumus, in quantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd mens Angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæmonum : et ideo amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quam super

communicatione naturæ, habetur ad Angelos, non autem ad dæmones (1).

Ad secundum dicendum, quòd homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem æternam, quod non habent illi qui sunt in inferno damnati; de quibus, quantùm ad hoc, est eadem ratio sicut de dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quòd utilitas quæ nobis ex dæmonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ : et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum, sed ad hoc quòd simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

ARTICULUS XII.

Utrùm convenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi. Ut enim Augustinus ait *super Joan.*, « qui non diligit Deum, nec seipsum diligit. » In Dei ergo dilectione includitur dilectio suiipsius. Non ergo est alia dilectio suiipsius, et alia dilectio Dei.

2. Præterea, pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet dividi, quasi aliud diligibile, corpus nostrum à nobis ipsis.

3. Præterea, sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum distinguitur à dilectione qua quis diligit seipsum; ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distingui à dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in I. *De doct. christ.*

(1) Imò *adversùs eos inimicitias perpetuas habemus, quia et ipsi nobis invident regnum cœlorum, nec mitescere omnino erga nos possunt;* ex Augustino super illud *Psalm.* LXXVI : *Anticipaverunt vigilias inimici mei*, ut ipse legit

(cap. 23, ut jam sup.) : « Quatuor sunt diligenda : unum, quod supra nos est, » (scilicet Deus); « alterum, quod nos sumus (1); tertium, quod juxta nos est, » (scilicet proximus); « quartum, quod infra nos est, » scilicet proprium corpus.

(Conclusio. — Quatuor sunt ex charitate diligibilia : Deus, proximus, corpus nostrum, ac nos ipsi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (2) amicitia charitatis super communicatione beatitudinis fundatur; in qua communicatione, unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; aliud est beatitudinem directè participans, scilicet homo et Angelus; tertium autem est id ad quod per quamdam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile, quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans, potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione; et secundum hoc, sumuntur duo ex charitate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum.

Ad primum ergo dicendum, quòd diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia, facit diversam rationem diligibilitatis; et secundum hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia; cùm dilectio unius sit causa dilectionis alterius. Unde, ea remota, alia revometur.

Ad secundum dicendum, quòd subjectum charitatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax; ad quam corpus directè non attingit, sed solùm per quamdam redundantiam. Et ideo homo secundum rationalem mentem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit secundum charitatem, et alio modo corpus proprium.

juxta 70; ubi Vulgata, vers. 4 : *Oculi mei;* et in quibusdam græcis, ὀφθαλμοὶ μοῦ.

(1) Quantum ad præcipuam partem quæ est anima; non sicut Plato, qui hominem nihil aliud volebat esse nisi animam.

(2) Tum in hac ipsa quæst. 3, art. 3, 6, 10; tum qu. 23, art. 1 et 5, juxta communem amicitiæ rationem quæ in aliqua communicatione fundatur.

Ad tertium dicendum, quòd homo diligit proximum et secundum animam et secundum corpus ratione cujusdam consotiationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis : unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QUÆSTIO XXVI.

De ordine charitatis, in tredecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordine charitatis.

Et circa hoc quæruntur tredecim : 1° Utrùm sit aliquis ordo in charitate. 2° Utrùm homo debeat Deum diligere plus quàm proximum. 3° Utrùm plus quàm seipsum. 4° Utrùm se plus quàm proximum. 5° Utrùm homo debeat plus diligere proximum, quàm corpus proprium. 5° Utrùm unum proximum plus quàm alium. 7° Utrùm plus proximo meliorem, vel sibi magis conjunctum. 8° Utrùm plus conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines. 9° Utrùm ex charitate plus debeat diligere filium, quàm patrem. 10° Utrùm plus debeat diligere matrem, quam patrem. 11° Utrùm plus uxorem, quam patrem vel matrem. 12° Utrùm magis benefactorem, quam beneficiatum. 13° Utrùm ordo charitatis maneat in patria.

ARTICULUS I.

Utrùm in charitate sit ordo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in charitate non sit aliquis ordo. Charitas enim est quædam virtus. Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet.

2. Præterea, sicut fidei objectum est prima veritas, ita charitatis objectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 1; et qu. 2, de virtut., art. 9.

aliquis ordo, sed omnia (1) æqualiter creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

3. Præterea, charitas in voluntate est. Ordinare autem non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui charitati.

Sed contra est, quod dicitur *Cant.*, II : « Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem. »

(CONCLUSIO. — Charitatis aliquem oportet ordinem esse, cùm ea se extendat in Deum tanquam beatitudinis principium, in cujus communicatione charitatis amicitia fundatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in V. *Metaph.* (text. 10) : « Prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium; » ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris : unde oportet quòd ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est suprà (qu. 23, art. 1, et qu. 25, art. 12), quòd dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur : et ideo oportet quòd in his quæ ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundum relationem ad primum principium hujus dilectionis, quod est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, quod non convenit alicui alii virtuti, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 7). Finis autem habet rationem principii in appetibilibus et in agendis, ut ex suprà dictis patet. Et ideo charitas maximè importat comparationem ad primum principium. Et ideo in ea maximè consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

Ad secundum dicendum, quòd fides pertinet ad vim cognoscitivam, cujus operatio est secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente; charitas autem est in vi affectiva (2), cujus

(1) Divinitus tradita, sicut explicat S. Thomas I. *ad Cor.*, XIII, quòd *charitas omnia credit.* Et sic Theodoretus et Chrysostomus.

(2) Nempè in voluntate, ut qu. 24, art. 1, ex professo dictum est et probatum : sicut etiam quòd voluntas extra se tendat in res vel anima per voluntatem, notatum est in I. part., qu. 27, art. 4, cùm de processione amoris, etc.

operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus, et ex his derivatur ad cognitionem nostram : et ideo ordo magis appropriatur charitas, quàm fidei; licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quòd est principaliter de Deo, secundariò autem de aliis quæ referuntur ad Deum.

Ad tertium dicendum, quòd ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem; sed ad vim appetitivam pertinet, sicut ad ordinatam : et hoc modo ordo in charitate ponitur.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus sit magis diligendus quàm proximus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim I. *Joan.*, IV : « Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere? » Ex quo videtur quòd illud sit magis diligibile, quod est magis visibile; nam et visio est principium amoris, ut dicitur in IX. *Ethic.* Sed Deus est minus visibilis quàm proximus. Ergo etiam est minus ex charitate diligibilis.

2. Præterea, similitudo est causa dilectionis, secundum illud *Eccles.*, XIII : « Omne animal diligit simile sibi. » Sed major est similitudo hominis ad proximum suum, quam ad Deum. Ergo homo ex charitate magis diligit proximum quam Deum.

3. Præterea, illud quod in proximo charitas diligit, Deus est, ut patet per Augustinum in I. *De doct. christ.* Sed Deus non est major in seipso, quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso, quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus.

Sed contra, illud magis est diligendum, propter quod alia odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet à Deo abducunt, secundum illud *Luc.*, XIV : « Si

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 3, tum in corp., tum ad 5; et qu. 2, de virtut., art. 7, tum in corp., tum ad 7 et 8.

quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, non potest meus esse discipulus. » Ergo Deus est magis ex charitate diligendus quam proximus.

(Conclusio. — Cùm Deus sit primum principium beatitudinis, proximus verò sit tantum noster socius in beatitudinis participatione, hinc liquet Deum magis quàm proximum diligendum esse.)

Respondeo dicendum, quòd unaquæque amicitia respicit principaliter id in quo principaliter invenitur illud bonum, super cujus communicatione fundatur : sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, à quo totum bonum commune civitatis dependet : unde et ei maximè debetur fides et obedientia à civibus. Amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter, sicut in primo principio, à quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maximè Deus est ex charitate diligendus; ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa, proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

Ad primum ergo dicendum, quòd dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo, sicut id quod est ratio diligendi; et hoc modo bonum est causa diligendi, quia unumquodque diligitur in quantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quædam ad acquirendum dilectionem; et hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quòd ea ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile, sed quia per visionem perducimur ad dilectionem. Non ergo oportet quòd illud quod est magis visibile, sit magis diligibile, sed quòd prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim quia est nobis magis visibilis, primò occurrit nobis diligendus. Ex his enim quæ novit animus, discit incognita amare, ut Gregorius dicit in quadam homilia. Unde si aliquis proximum non diligit, argui potest quòd nec Deum diligit; non propter hoc quòd proximus sit magis diligibilis, sed quia prius diligendus occurrit; Deus autem est magis diligibilis propter majorem bonitatem.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo, quam habemus ad

Deum, est prior, et causa similitudinis quam habemus ad proximum. Ex hoc enim quòd participamus à Deo, id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum quàm proximum diligere.

Ad tertium dicendum, quòd Deus secundum substantiam suam consideratus in quocumque sit, æqualis est; quia non minuitur per hoc quod est in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus; nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participativè.

ARTICULUS III.

Utrùm homo debeat ex charitate plus Deum diligere, quam seipsum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd homo non debeat ex charitate plus Deum diligere, quàm seipsum. Dicit enim Philosophus in IX. *Ethic.*, quòd « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. » Sed causa est potior effectu. Ergo major est amicitia hominis ad seipsum, quam ad quemcumque alium : ergo magis debet diligere se quam Deum.

2. Præterea, unumquodque diligitur in quantum est proprium bonum. Sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur; sicut principia quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur (2). Ergo homo diligit magis seipsum, quàm quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

3. Præterea, quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum; quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest. Ergo homo non plus debet ex charitate Deum diligere, quam seipsum.

(1) De his etiam infrà, qu. 44, art. 8; ut et III, *Sent.*, dist. 29, art. 3; et qu. 2, de virtut., art. 4, ad 2, et art. 9, ad 9.

(2) Ex lib. I. *Posterior.*, text. 5, seu cap. 2, versùs finem; nec prima tantùm, sed quælibet conclusionis principia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I. *De doct. christ.* (cap. 22) : « Si te ipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum, ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est, non succenseat aliquis alius homo, si et ipsum propter Deum diligat. » Sed « propter quod unumquodque, illud magis. » Ergo magis debet homo diligere Deum, quam seipsum.

(Conclusio. — Cùm beatitudo sit in Deo tanquam in communi bono ac fontali principio omnium qui beatitudinem participare possint, illum magis quam seipsum homo diligere debet.)

Respondeo dicendum, quòd à Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ, et bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium, nobis à Deo facta, fundatur amor naturalis; quo non solum homo, in suæ integritate naturæ, super omnia diligit Deum et plus quàm seipsum, sed etiam quælibet creaturæ suo modo, id est vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore : sicut lapides et alia quæ cognitione carent; quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius, quam particulare bonum proprium. Quod manifestatur ex opere; quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quàs cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ. Et ideo ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum quod est objectum amicitiæ, invenitur secundum aliquem particularem modum, non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum prædictum invenitur secundum rationem totius.

Ad secundum dicendum, quòd bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quòd bonum totius ad se referat, sed potius ita quòd seipsam refert in bonum totius

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ, quam amore concupiscentiæ; quia majus est in se bonum Dei, quam bonum quod participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate quàm seipsum.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo ex charitate magis debeat diligere seipsum, quàm proximum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd homo ex charitate non magis debeat diligere seipsum, quam proximum. Principale enim objectum charitatis est Deus, ut suprà dictum est. Sed quandoque homo habet proximum magis Deo conjunctum quam sit ipse. Ergo magis debet aliquis talem diligere, quam seipsum.

2. Præterea, detrimentum illius quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex charitate sustinet detrimentum pro proximo, secundum illud *Prov.*, XII : « Qui negligit damnum propter amicum, justus est. » Ergo homo debet ex charitate magis alium diligere, quam seipsum.

3. Præterea, I. *ad Cor.*, XIII, dicitur, quòd « charitas non quærit quæ sua sunt. » Sed illud maximè amamus cujus bonum maximè quæritur. Ergo per charitatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, XIX, et *Matth.*, XII : « Diliges proximum tuum sicut teipsum (2). » Ex quo videtur quòd dilectio hominis ad seipsum, est sicut exemplar dilectionis quæ habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum, quam proximum.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1; et *Quodlib.*, VIII, art. 8, in corp.

(2) Ut et *Matth.*, V, vers. 43; *Matth.*, XIX, v. 19; *Marc.*, XII, v. 31; *Luc.*, X, v. 27. Christus ipse præceptum illud

(CONCLUSIO. — Homo seipsum magis ex charitate diligere tenetur, quam proximum.)

Respondeo dicendum, quòd in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hunc autem modum dicitur diligere seipsum, quòd diligit se secundum naturam spiritualem, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 5). Et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam, sicut suprà dictum est (qu. 25, art. 12), Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis; homo autem seipsum diligit ex charitate secundum rationem, quia est particeps prædicti boni; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quamdam unionem, in ordine ad Deum. Unde, sicut unitas potior est quàm unio, ita quòd homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi, quam quòd alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex charitate debet magis seipsum diligere, quam proximum. Et hujus signum est, quòd homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet à peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd dilectio charitatis non solùm habet quantitatem ex parte objecti, quod est Deus, sed ex parte diligentis, qui est ipse homo charitatem habens : sicut et quantitas cujuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subjecto. Et ideo licet proximus melior, sit Deo propinquior, quia tamen non est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quòd magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

Ad secundum dicendum, quòd detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum; et in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non habet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet à peccato, sicut dictum est.

refert. Et Apostolus, *ad Rom.*, XIII, v. 9; et *ad Galat.*, V, v. 14; et *Jac.*, XXII, v. 8.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in regula, « Cum dicitur, charitas non quærit quæ sua sunt, sic intelligitur quod communia propriis anteponit. » Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique, quam proprium : sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius, quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum est (art. 3).

ARTICULUS V.

Utrùm homo magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quòd plus debeat diligere corpus proximi, quam corpus proprium.

2. Præterea, homo plus debet diligere animam propriam, quam animam proximi, ut dictum est. Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ, quam proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium, quam proximum.

3. Præterea, unusquisque exponit id quod minus amat, pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi; sed hoc est perfectum, secundum illud *Joan.*, XV : « Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. » Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum quam corpus proprium.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *De doct. christ.* quòd « plus debemus diligere proximum, quam corpus proprium. »

(Conclusio. — Proximum magis, quod ad animæ salutem attinet, quam corpus proprium ex charitate diligere homines tenentur.)

Respondeo dicendum, quòd illud est magis ex charitate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, ut dictum est (art. 3). Consociatio autem in plena par-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 73, art. 5; et *Opusc.*, XVIII, cap. 16.

ticipatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animæ, magis debemus diligere, quam proprium corpus.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum Philosophum in IX. *Ethic.* (1) : « Unumquodque videtur esse id quod est præcipuum in ipso. » Unde, cùm dicitur proximus magis esse diligendus, quam corpus proprium, intelligitur hoc quantum ad animam, quæ est potior pars ejus.

Ad secundum dicendum, quòd corpus nostrum est propinquius animæ nostræ, quam proximus, quantum ad constitutionem propriæ naturæ; sed quantum ad participationem beatitudinis, major est consociatio animæ proximi ad animam nostram, quam etiam corporis proprii.

Ad tertium dicendum, quòd cullibet homini imminet cura proprii corporis; non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate charitatis, quòd homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus saluti providere. Sed quòd aliquis sponte ad hoc se offerat pertinet ad perfectionem charitatis.

ARTICULUS VI.

Utrùm unus proximus sit magis diligendus, quam alius.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd unus proximus non sit magis diligendus, quam alius. Dicit enim Augustinus in I. *De doct. christ.* : « Omnes homines æquè diligendi

(1) Ut cap. 8, græco-lat., videre est, sed in antiquis cap. 9, et apud S. Thomam lect. 9. *Sicut civitas* (inquit) *esse maximè id videtur quod est in ipsa præstantissimum* (κυριώτατον), *ut et omnis alia congregatio* (σύςημα), *ita etiam homo.* Unde concludit quòd is verè amator sui dici debet, qui mentem suam amat, vel quæ congruunt menti; non qui vel pecunias vel honores, vel voluptates, etc.

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, art. 6; et qu. 2, de virtut., art. 9.

sunt. Sed cùm omnibus prodesse non possit, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictiùs tibi quasi quadam sorte junguntur. » Ergo proximorum unus non est magis diligendus, quàm alius.

2. Præterea, ubi una et eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed una et eadem est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus, ut patet per Augustinum in I. *De doct. christ.* Ergo omnes proximos æqualiter diligere debemus.

3. Præterea, amare est velle bonum alicui, ut patet per Philosophum in II. *Reth.* Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere.

Sed contra est, quòd tanto unusquisque magis debet diligi, quanto graviùs peccat qui contra ejus dilectionem operatur. Sed graviùs peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proximorum, quam qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum. Unde *Levit.*, XX, præcipitur, quòd « qui maledixerit patri, aut matri, morte moriatur : » quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere, quàm alios.

(Conclusio. — Non æqualiter proximi sunt à nobis ex charitate diligendi, sed magis vel minus, secundum quod illos contingit nobis, seu Deo propinquiores esse.)

Respondeo dicendum, quòd duplex opinio circa hoc fuit. Quidam enim dixerunt, quòd omnes proximi sunt æqualiter ex charitate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum, ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quàm alienis, non autem secundum interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiæ, quàm appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ. Utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus, quòd inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturæ uniuscujusque : sicut terra

habet majorem inclinationem gravitatis, quàm aqua, quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quòd etiam inclinatio gratiæ, quæ (1) est affectus charitatis, proportionetur his quæ sunt exterius agenda : ita scilicet, ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus convenit nos magis beneficos esse. Et ideo dicendum est, quòd etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum, quàm alium, diligere. Et ratio est, quia cùm principium dilectionis sit Deus, et ipse diligens, necesse est quòd secundum propinquitatem majorem ad alterum istorum principiorum, major sit dilectionis affectus. Sicut enim suprà dictum est (art. 1), in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

Ad primum ergo dicendum, quòd dilectio potest esse inæqualis, dupliciter. Uno modo ex parte ejus boni quod amico optamus; et quantum ad hoc, omnes homines æquè diligimus ex charitate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, scilicet beatitudinem æternam. Alio modo dicitur major dilectio propter intensiorem actum dilectionis; et sic non oportet omnes æquè diligere. Vel aliter dicendum, quòd dilectio inæqualiter potest ad aliquos haberi dupliciter. Uno modo ex eo quod quidam diliguntur, et alii non diliguntur; et hanc inæqualitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse; sed in benevolentia dilectionis, talis inæqualitas haberi non debet. Alia vero est inæqualitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Augustinus ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem, sed primam, ut patet ex his quæ de beneficentia dicit.

Ad secundum dicendum, quòd non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum; sed quidam sunt ei propinquiores per majorem bonitatem, qui sunt magis diligendi ex charitate, quam alii, qui sunt ei minus propinqui.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de quantitate dilectionis, ex parte boni quod amicis optamus.

(1) Supple *inclinatio*, quæ dicitur *inclinatio gratiæ*, quia gratia tanquam forma divina illam confert, sicut et naturalis forma inclinationem naturalem.

ARTICULUS VII.

Utrùm magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quàm illud quod aliqua ratione est odiendum, sicut et « albius est, quod est nigro impermixtius (1). » Sed personæ nobis conjunctæ, sunt secundum aliquam rationem odiendæ, secundum illud *Luc.*, XIV : « Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, etc. » Homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quòd meliores sunt magis amandi, quam conjunctiores.

2. Præterea, per charitatem homo maximè Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem. Ergo et homo per charitatem magis debet meliorem diligere, quam sibi conjunctiorem.

3. Præterea, secundum unamquamque amicitiam, illud est magis amandum, quod magis pertinet ad id supra quod amicitia fundatur; — amicitia enim naturali magis diligimus eos qui sunt nobis magis secundum naturam conjuncti, puta parentes, vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quàm nobis conjunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores, quam nobis conjunctiores.

Sed contra est, quod dicitur I *ad Tim.*, V : « Si quis suorum, et maximè domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. » Sed interior charitatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores, quam ad meliores.

(Conclusio. — Propinquiores, nobis, servata Dei justitia, sunt magis diligendi ex charitate, quam meliores.)

Respondeo dicendum, quòd omnis actus, oportet quòd pro-

(1) Ex *Topic.* lib. III, cap. 4, circa finem, ubi exemplum illud affert quòd *ea magis talia sint quæ sunt minùs permixta contrariis.*

portionetur et objecto et agenti. Sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suæ intensionis : sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Objectum autem charitativæ dilectionis Deus est; homo autem diligens est (1). Diversitas ergo dilectionis quæ est secundum charitatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum : ut scilicet ei qui est Deo propinquior, majus bonum ex charitate velimus; quia licet bonum quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo æterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes. Et hoc ad charitatem pertinet, ut velit justitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectiùs beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis. Sunt enim diversæ dilectionis species secundum diversa bona quæ optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit. Et secundum hoc, illos qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod omnes diligit, quàm meliores ad majus bonum. Est etiam ibi alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem à qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt; sed bonitas virtutis secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere et recedere, augeri et minui, ut ex suprà dictis patet (2) : et ideo possunt ex charitate velle quòd iste qui est mihi conjunctus, sit melior alio, et sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus quo plus diligimus ex charitate magis nobis conjunctos, quia pluribus modis eos

(1) Sive *is qui diligit*. Nec aliam ob causam pro celeri (prompto) usurpatur vel *diligens*, nisi quia dilectionis argumentum est celeritas vel promptitudo faciendi.

(2) Ubi dictum est, qu. 24, art. 10, posse minui charitatem non per se ac directè, sed indirectè ac per accidens propter dispositionem ad illius corruptionem, vel propter intermissionem exercitii ejus; et art. 11, posse illam amitti totaliter.

diligimus. Ad eos enim, qui non sunt nobis conjuncti non habemus nisi amicitiam charitatis; ad eos verò qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas amicitias, secundum modum conjunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, consequens est ut charitas imperet actui cujuslibet alterius amicitiæ, sicut ars quæ est circa finem, imperat arti quæ est circa ea quæ sunt ad finem. Et sic, hoc ipsum quod est diligere aliquem quia consanguineus vel conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcumque hujusmodi aliud licitum, ordinabile in finem charitatis, potest à charitate imperari. Et ita ex charitate tum eliciente tum imperante, pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos.

Ad primum ergo dicendum, quòd in propinquis nostris non præcipimur odire quod propinqui nostri sunt, sed hoc solum quod impediunt nos à Deo. Et in hoc non sunt propinqui, sed inimici, secundum illud *Mich.*, VII : « Inimici hominis, domestici ejus. »

Ad secundum dicendum, quòd charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id quod suum est, sicut Deus ad id quod suum est. Quædam enim possumus ex charitate velle, quia sunt nobis convenientia; quæ tamen Deus non vult, quia non convenit ei, ut ea velit, sicut suprà habitum est (1), cùm de bonitate voluntatis ageretur.

Ad tertium dicendum, quòd charitas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem objecti, sed secundum etiam rationem diligentis, ut dictum est : ex quo contingit, quòd magis conjunctus, magis amatur.

(1) Nempe 1, 2, qu. 10, art. 10, an voluntas humana conformari divinæ in velito debeat.

ARTICULUS VIII.

Utrùm sit magis diligendus ille qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit magis diligendus ille qui est magis nobis conjunctus secundum carnalem originem. Dicitur enim *Prov.*, XVIII : « Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus, quam frater ; » et Valerius Maximus (lib. 4, cap. 7), dicit, quòd « amicitiæ vinculum prævalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius et exploratius, quòd istud nascendi sors, fortuitum opus dedit : quod uniuscujusque solido judicio incoacta voluntas contrahit. » Ergo illi qui sunt conjuncti sanguine, non sunt magis diligendi, quàm alii.

2. Præterea, Ambrosius I. *De offic.* (cap. 7) : « Non minus vos diligo ; quos in Evangelio genui, quàm si in conjugio suscepissem. Non enim vehementior est natura ad diligendum, quam gratia. Plus certè diligere debemus quos perpetuò nobiscum putamus futuros, quam quos tantum in hoc sæculo. » Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his qui sunt aliter nobis conjuncti.

3. Præterea, « probatio dilectionis est exhibitio operis, » ut Gregorius dicit in *Hom.* XXX. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quàm etiam consanguineis : sicut magis est obediendum in exercitu duci, quam patri. Ergo illi qui sunt sanguine conjuncti, non sunt maximè diligendi.

Sed contra est, quòd specialiter in præceptis decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet *Exod.*, XX. Ergo illi qui sunt nobis conjuncti secundum carnis originem, sunt à nobis specialius diligendi.

(Conclusio. — Qui nobis secundum carnis originem magis conjuncti sunt, debent à nobis majori charitate diligi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, illi qui sunt nobis magis conjuncti, sunt ex charitate magis diligendi ; tum

(1) De his etiam infrà, qu. 32, art. 9 ; ut et III, *Sent.*, dist. 29, art. 6 ; et qu. 1, de virtut., art. 9, ad 13 et ad 14.

quia intensius diliguntur, tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur (1). Intensio autem dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem : et ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem conjunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam conjunctionem, secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni, secundum comparationem conjunctionis ad conjunctionem. Sic ergo dicendum est, quòd amicitia consanguineorum fundatur in conjunctione naturalis originis ; amicitia autem concivium in communione civili, et amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos; in his autem quæ pertinent ad civilem conversationem, plus debemus diligere concives; et in bellicis, plus commilitones. Unde et Philosophus dicit in IX. *Ethic.* quòd « singulis propria et congruentia sunt attribuenda. Sic autem et facere videntur; ad nuptias enim vocant cognatos. Videbitur utique et nutrimenta parentibus oportere maximè sufficere, et honorem parentum ; » et simile est etiam in aliis. Si autem comparemus etiam conjunctionem ad conjunctionem, constat quòd conjunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam, aliæ autem conjunctiones sunt supervenientes, et removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior, sed aliæ amicitiæ possunt esse priores secundum illud quod est proprium unicuique amicitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia amicitia sociorum propria dilectione contrahitur in his quæ sub nostra electione cadunt (puta in agendis), præponderat hæc dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis illis consentiamus in agendis; amicitia tamen consanguineorum est stabilior, ut pote naturalior existens, et prævalet in his quæ naturam spectant : unde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

(1) Quia præter communem rationem qua diligimus omnes, et præsertim fideles, adhuc eos ex ratione speciali propinquitatis diligimus; atque adeo pluribus modis, ut articulo præcedente patet.

Ad secundum dicendum, quòd Ambrosius loquitur de dilectione quantum ad beneficia quæ pertinent ad communicationem gratiæ, scilicet de instructione morum. In hac enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quàm filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello, quam patri, non probatur quòd simpliciter pater minus diligatur, sed, quòd minus diligitur secundum quid, id est, secundum dilectionem bellicæ communicationis.

ARTICULUS IX.

Utrùm homo ex charitate magis debeat diligere filium quam patrem.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd homo ex charitate magis debeat diligere filium quàm patrem. Illum enim magis debemus diligere, cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis, quam parentibus; dicit enim Apostolus II *ad Cor.*, XII : « Non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis. » Ergo magis sunt diligendi filii, quam parentes.

2. Præterea, gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios, quàm ab eis diligantur, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* Ergo magis debemus diligere filios, quam parentes.

3. Præterea, per charitatem affectus hominis Deo conformatur. Sed Deus magis diligit filios quàm diligatur ab eis. Ergo etiam et nos magis debemus diligere filios quàm parentes.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit (2) : « Primò Deus diligendus est, secundò parentes, deinde filii, post domestici. »

(Conclusio. — Quamquam ex parte diligibilis parentes sint

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 7; et qu. 2, de virtut., art. 9, ad 18; et *ad Ephes.*, V, lect. 10, col. 1.

(2) Sic notat Glossa super illud *Cant.*, II : *Ordinavit in me charitatem;* sed sumptum est ex Origene, Homil. III. in *Cant.*, ut ex professo et plenius lib. III. *Sent.*, dist. 29, § 3.

à nobis magis diligendi quam filii, tamquam excellentiores ac Deo similiores, filii tamen ex parte diligentis, magis sunt ex charitate diligendi, quam parentes.)

Respondeo dicendum, quòd ut suprà dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Uno modo ex parte objecti; et secundum hoc id quod habet majorem rationem boni, est magis diligendum, quod est Deo similius. Et sic pater est magis diligendus, quàm filius; quia scilicet patrem diligimus sub ratione principii, quod habet rationem eminentioris boni et Deo similioris. Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis; et sic magis diligitur quod est conjunctius. Et secundum hoc, filius est magis diligendus quàm pater, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* Primò quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes; pater autem non est aliquid filii : et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni qua quis diligit seipsum. Secundo quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios, quàm è converso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, utpote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principii. Quarto, quia parentes diutius amaverunt; nam statim pater incipit dilligere filium, filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tantò est fortior, secundum illud *Eccles.*, IX : « Non derelinquas amicum antiquum; novus enim non erit similis illi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd principio debetur subjectio, reverentia, et honor; effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principii et provisionem ipsius. Et propter hoc parentibus à filiis magis debetur honor; filiis autem magis debetur cura provisionis.

Ad secundum dicendum, quòd pater naturaliter (1) plus diligit filium secundum rationem conjunctionis ad seipsum; sed secundum rationem eminentioris boni, filius naturaliter plus diligit patrem.

(1) Benè quidem *naturaliter*, quia potest aliter per accidens ex pravo, præpostero ac degenere sensu patris, vel ex filii perversitate contingere.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit I. *De doct. christ.* (cap. 32) : « Deus diligit nos ad utilitatem nostram et suum honorem. » Et ideo, quia pater comparatur ad nos in habitudine principii, sicut et Deus, ad patrem propriè pertinet ut ei à filiis honor impendatur, ad filium autem, ut ejus-utilitati à parentibus provideatur, quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis, ut parentibus maximè provideat.

ARTICULUS X.

Utrùm homo magis debeat diligere matrem, quam patrem.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd homo magis debeat diligere matrem, quam patrem. Ut enim Philosophus dicit I *De generatione animalium* (cap. 19), fœmina in generatione dat corpus. Sed homo non habet animam à patre, sed per creationem à Deo, ut in primo dictum est (2). Ergo homo plus habet à matre quàm à patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

2. Præterea, magis amantem debet homo magis diligere. Sed mater plus diligit filium, quam pater; dicit enim Philosophus in IX. *Ethic.* quòd « matres magis sunt amantes filiorum, laboriosior enim est generatio matrum, et magis sciunt qui ipsarum sint filii, quàm patres. » Ergo mater est magis diligenda quam pater.

3. Præterea, ei debetur major dilectionis affectus, qui pro nobis plus laboravit, secundum illud *Rom.*, ult. : « Salutate Mariam quæ multum laboravit in vobis (3). » Sed mater plus

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 7, ad 4 et ad 5; et *ad Ephes.*, V, lect. 7.

(2) Seu I. part. *Summæ*, qu. 90, art. 2, et qu. 118, art. item 2.

(3) Meliùs quàm *in nobis* ut priùs, licèt græcè εἰς ἡμᾶς, ut et Theodoretus legit; sed apud Chrysostomum εἰς ὑμᾶς, Homil. XXXI, hoc est *in vobis*, ut in latino textu emendato et apud ipsum S. Thomam ibidem, ubi eam explicat laborasse ut concordiam inter illos conciliaret.

laborat in generatione et educatione, quàm pater. Unde dicitur *Eccles.*, VII : « Gemitum matris tuæ ne obliviscaris. » Ergo plus habet homo diligere matrem quàm patrem.

Sed contra est, quod dicit Hieronymus super *Ezech.* (cap. 44, ut jam sup.) quòd « post Deum omnium patrem, diligendus est pater. » Et postea addit de matre.

(Conclusio. — Pater magis est per se diligendus quàm mater, cùm sit activum genèrationis principium, mater verò passivum.)

Respondeo dicendum, quòd in istis comparationibus, id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quæsitum de patre, in quantum est pater, an sit plus diligendus matre, in quantum est mater. Potest enim in omnibus hujusmodi tanta esse distantia virtutis et malitiæ, ut amicitia solvatur vel minuatur, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* Et ideo, ut Ambrosius dicit, « Boni domestici sunt malis filiis præponendi. » Sed per se loquendo, pater magis est amandus, quam mater. Amantur enim pater et mater, ut principia quædam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principii, quam mater; quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis et materiæ. Et ideo per se loquendo, pater magis est diligendus.

Ad primum ergo dicendum, quòd in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem. Formatur autem per virtutem formativam, quæ est in semine patris. Et quamvis hujusmodi virtus non possit creare animam rationalem, disponit tamen materiam corporalem ad hujusmodi formæ susceptionem.

Ad secundum dicendum, quòd hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitiæ, qua diligimus amantem, et qua diligimus generantem; nunc autem loquimur de amicitia quæ debetur patri et matri, secundum generationis rationem.

Ad tertium patet solutio.

ARTICULUS XI.

Utrùm homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem et matrem.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem et matrem. Nullus enim dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed *Gen.*, II, dicitur quòd « propter uxorem relinquet homo patrem et matrem. » Ergo magis debet diligere uxorem quàm patrem et matrem.

2. Præterea, Apostolus dicit ad *Ephes.*, V, quòd « viri debent diligere uxores sicut seipsos (2). » Sed homo debet magis diligere seipsum, quàm parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem, quàm parentes.

3. Præterea, ubi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse major dilectio. Sed in amicitia quæ est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis; dicit enim Philosophus in VIII. *Ethic.*, quòd in hac amicitia videtur esse utile, et delectabile, et propter virtutem, si virtuosi sint conjuges. Ergo major debet esse dilectio ad uxorem, quàm ad parentes.

Sed contra est, quod « vir debet diligere uxorem suam, sicut carnem suam, » ut dicitur ad *Ephes.*, V. Sed corpus suum minus debet homo diligere, quàm proximum, ut suprà dictum est. Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes, quàm uxorem.

(CONCLUSIO. — Quamquam uxor intensius diligatur, tanquam magis conjuncta, major tamen est ex charitate parentibus reverentia exhibenda.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, gradus dilec-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 29, art. 7, ad 3; et qu. 2, de virtut., art. 9, ad 18.

(2) Sic enim vers. 33 : *Unusquisque uxorem suam sicut seipsum diligat;* quod vers. 28 expresserat aliis verbis in hunc modum : *Viri debent diligere uxores suas ut corpora sua;* eodem sensu ac inferiùs refert S. Thomas, propter id quod sequitur, vers. 29 : *Nemo carnem suam odio habet.*

tionis attendi potest, et secundum rationem boni, et secundum conjunctionem ad diligentem. Secundum ergo rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes, quàm uxor; quia diliguntur sub ratione principii, et eminentioris cujusdam boni. Secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor; quia uxor conjungitur viro ut una caro existens, secundum illud *Matth.*, XIX : « Itaque jam non sunt duo, sed una caro. » Et ideo intensius diligitur uxor; sed major reverentia est parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd non quantum ad omnia deseritur pater et mater propter uxorem; in quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus, quàm uxori. Sed quantum ad unionem carnalis copulæ et cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret uxori.

Ad secundum dicendum, quòd in verbis Apostoli non est intelligendum, quòd homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi ipsi, sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam habet ad uxorem sibi conjunctam.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in amicitia paterna inveniuntur multæ rationes dilectionis, et quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis quæ habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni, quamvis illæ præponderent secundum conjunctionis rationem.

Ad quartum dicendum, quòd illud etiam non est sic intelligendum, quod ly (*sicut*) importet æqualitatem, sed rationem dilectionis; diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis.

ARTICULUS XII.

Utrùm homo magis debeat diligere benefactorem, quam beneficiatum.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd homo magis debeat diligere benefactorem, quàm beneficiatum. Dicit enim Augustinus in lib. *De catechizandis rudibus* (cap. 4) :

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 29, art. 7, ad 2; et *Ethic.*, IX, lect. 7.

« Nulla major est provocatio ad amandum, quàm prævenire amando; nimis enim durus est animus qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere. » Sed benefactores præveniunt nos in beneficio charitatis. Ergo benefactores maximè debemus diligere.

2. Præterea, tanto aliquis est magis diligendus, quanto gravius homo peccat, si ab ejus dilectione desistat, vel contra eum agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quàm si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores, quam hi quibus benefacimus.

3. Præterea, inter omnia diligenda, maximè diligendus est Deus; et post eum pater, ut Hieronymus dicit. Sed isti sunt maximè benefactores. Ergo benefactor est maximè diligendus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in *Ethic.*, quòd « benefactores magis videntur amare beneficiatos, quàm è converso. »

(Conclusio. — Benefactor quadam ratione magis, et quadam ratione minùs, quam beneficii receptor est diligendus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 9), aliquid diligitur magis dupliciter : Uno modo quia habet rationem excellentioris boni; alio modo ratione majoris conjunctionis. Primò quidem modo, benefactor est magis diligendus, quia cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut et de patre dictum est (art. 9). Secundò autem modo, magis diligimus beneficiatos, ut Philosophus probat in IX. *Ethic.* (ut sup.) per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris: unde consuevit dici de aliquo, « iste est factura illius. » Naturale est autem cuilibet, ut diligat opus suum, sicut videmus quòd poetæ diligunt poemata sua, et hoc ideo, quia unumquodque diligit suum *esse*, et suum *vivere;* quod maximè manifestatur in suo agere. Secundò, quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem et benefactor in beneficiato aliquod bonum, et è converso, sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, et beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur, quam bonum utile; tum

quia est diuturnius, utilitas enim citò transit, et delectatio memoriæ non est sicut delectatio rei præsentis; tum etiam, quia bona honesta magis cum dilectione recolimus quàm utilitates quæ nobis ab aliis provenerunt. Tertiò, quia ad amantem pertinet agere, vult enim et operatur bonum amato; ad amatum autem pertinet bonum pati : et ideo excellentius est amare; et propter hoc, ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quarto, quia difficilius est beneficia impendere, quam recipere. Ea verò in quibus laboramus, plus diligimus (1); quæ verò nobis de facili proveniunt, quodammodo contemnimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum; benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum, quòd amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus : et ideo contrarium habet rationem majoris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus : et ideo habet majorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum, quòd Deus etiam plus nos diligit, quam nos eum diligamus; et parentes plus diligunt filios, quàm ab eis diligantur. Nec tamen oportet quòd quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim à quibus maxima beneficia recipimus, scilicet Deum et parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

ARTICULUS XIII.

Utrùm ordo charitatis remaneat in patria.

Ad decimum tertium sic proceditur (2). Videtur quòd ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus in

(1) Exemplo matrum quæ filios plus amant, quia laboriosiùs eos genuerunt; ut et eorum qui plus amant labore suo acquisitas quàm undecumque sibi datas, vel absque ulla difficultate provenientes pecunias. Quod exemplum utrumque Philosophus ad id probandum ibi affert.

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1 et 2; et qu. 2, de virtut., art. 9, ad 12.

lib. *de vera Religione* (cap. 48) : « Perfecta charitas est, ut plus potiora bona, et minus minora diligamus. » Sed in patria erit perfecta charitas. Ergo plus diligit aliquis meliorem, quàm vel seipsum, vel sibi conjunctum.

2. Præterea, ille magis amatur, cui majus bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult majus bonum ei qui plus bonum habet ; alioquin voluntas ejus non per omnia divinæ voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet, qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem ; et ita magis alium quam seipsum, et extraneum quam propinquum.

3. Præterea, tota ratio dilectionis in patria Deus erit ; tunc enim implebitur quod dicitur I *ad Cor.*, XV : « Ut sit Deus omnia in omnibus. » Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior ; et ita aliquis magis diliget meliorem quam seipsum, et ita extraneum quàm conjunctum.

Sed contra est : natura non tollitur per gloriam, sed perficitur. Ordo autem charitatis suprà positus (art. 4 et 5), ex ipsa natura procedit ; omnia enim naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.

(Conclusio. — Ordo charitatis quo Deus super omnia diligendus est, necessariò manet in patria ; ibi tamen quilibet homo beatus ex parte quidem boni quod alteri optatur, proximum meliorem magis quàm seipsum diliget, ex parte autem diligentis, seipsum intensius quàm proximum amabit.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ordinem charitatis remanere in patria, quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter (1) erit tunc, quando homo perfectè eo fruetur. Sed de ordine sui ipsius ad alios, distinguendum videtur ; quia, sicut suprà dictum est (art. 7), dilectionis gradus distingui potest, vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat, vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo, plus diliget meliores quàm seipsum, minus vero minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam justi-

(1) Cùm non habitu tantùm, ut nunc, in eo statu Deum super omnia dilecturi sint beati (nihil Dei dilectioni præponendo), sed actu nunquam intercepto et ne momento quidem ab illius dilectione desistendo.

tiam, propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus præmium, sicut nunc accidit, quando potest homo melioris et virtutem et præmium desiderare; sed tunc voluntas uniuscujusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus. Secundo verò modo, aliquis plus seipsum diliget quam proximum etiam meliorem; quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subjecti diligentis, ut suprà dictum est. Et ad hoc etiam, donum charitatis unicuique confertur à Deo, ut primò quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius, secundariò verò, ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum. Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diliget meliorem secundum charitatis amorem; tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum; ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque, qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præsenti vita necessaria, qua necesse est, ut unusquisque magis sibi conjuncto secundum quamcumque necessitudinem provideat magis, quàm alieno; ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione charitatis homo diligit magis sibi conjunctum, cui magis debet impendere charitatis effectum. Continget tamen in patria quòd aliquis sibi conjunctum pluribus modis diliget. Non enim cessabunt ab animo beati honestæ dilectionis causæ; tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantum ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est; sed quantum ad seipsum, oportet quòd aliquis plus se quàm alios diligat, tanto magis quanto perfectior est charitas; quia perfectior charitas ordinat hominem perfectè in Deum, quod pertinet ad dilectionem suiipsius, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amato.

Ad tertium dicendum, quòd unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim

per impossibile, quòd Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quòd post Deum homo maximè diligat seipsum.

QUÆSTIO XXVII.

De principali actu charitatis, qui est dilectio, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de actu charitatis.

Et primò, de principali actu charitatis, qui est dilectio; secundò, de aliis actibus, vel de effectibus consequentibus.

Circa primum quæruntur octo : 1° Quid sit magis proprium charitatis, utrum amare vel amari. 2° Utrùm amare, prout est actus charitatis, sit idem quod benevolentia. 3° Utrùm Deus sit propter seipsum amandus. 4° Utrùm possit in hac vita immediatè amari. 5° Utrùm possit amari totaliter. 6° Utrùm ejus dilectio habeat modum. 7° Quid sit melius, utrum diligere amicum, vel diligere inimicum. 8° Quid sit melius, utrum diligere Deum, vel proximum.

ARTICULUS I.

Utrùm charitatis sit magis proprium amari, quam amare.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd charitatis sit magis proprium amari quàm amare. Charitas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo charitatis magis est proprium amari.

2. Præterea, illud quod in pluribus invenitur, videtur esse magis conveniens naturæ, et per consequens melius. Sed, sicut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, « multi magis volunt amari quàm amare, semperque amatores adulationis sunt multi. » Ergo melius est amari quàm amare, et per consequens magis conveniens charitati.

3. Præterea, « propter quod unumquodque, et illud magis »

(I. *Posterior.*, text. 5). Sed homines propter hoc quòd amantur, amant; dicit enim Augustinus in lib. *De catechizandis rudibus* (cap. 4), quòd « nulla est major provocatio ad amandum quàm prævenire amando. » Ergo charitas magis consistit in *amari* quàm in *amare*.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, quòd « magis existit amicitia in *amare* quàm in *amari* (1). » Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas magis consistit in *amare* quàm in *amari*.

(Conclusio. — Cùm amare proprius sit actus charitatis, ut ipsa est virtus, amari verò non conveniat charitati, nisi secundùm communem quamdam boni rationem, perspicuum inde est, charitatis magis proprium esse amare quàm amari.)

Respondeo dicendum, quòd amare convenit charitati, in quantum est charitas. Charitas enim, cùm sit virtus quædam, secundùm suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus charitatis ipsius qui amatur, sed actus charitatis ejus est amare. Amari autem ei competit secundùm communem rationem boni, prout scilicet ad ejus bonum alius per actum charitatis movetur. Unde manifestum est quòd charitati magis convenit amare, quàm amari. Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se et substantialiter, quàm quod convenit ei per aliud. Et hujus duplex est signum : primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quòd amant, quàm ex hoc quòd amantur, quinimo, si non amant et amentur, vituperantur; secundò, quia matres, quæ maximè amant, plus quærunt amare quàm amari. Quædam enim, ut Philosophus dicit in eodem libro, « filios suos dant nutrici; et amant quidem, reamari autem non quærunt, si non contingat (2). »

(1) Vel *magis consistere videtur*, ut ubi suprà, cap. 2 vel 8, ex græco δοκεῖ εἶναι sub finem videre est; ubi ad id probandum afferuntur exempla quæ hic in textu refert S. Thomas, præter exemplum adulatorum qui præmittuntur simulare quòd magis ament quàm amentur.

(2) Supple *utrumque*, juxta græcum ἐαν ἀμφότερα μοῦ ἐνδέχηται, vel, *si utraque non contingant;* scilicet ut et amentur vicissim sicut sentiunt se amare.

Ad primum ergo dicendum, quòd meliores ex eo quòd meliores sunt, sunt magis amabiles; sed ex eo quòd in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes, secundùm tamen proportionem amati. Non enim melior minùs amat id quod infra ipsum est, quàm amabile sit, sicut ille qui est minùs bonus non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit ibidem, « homines volunt amari, in quantum volunt honorari. » Sicut enim honor exhibetur alicui, ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quòd aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquod bonum, quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari et honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem quærunt charitatem habentes, secundùm se, quasi ipsum sit bonum charitatis, sicut et quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad charitatem velle amare, quàm velle amari.

Ad tertium dicendum, quòd propter *amari* aliqui amant; non ita quòd amari sit finis ejus quod est amare, sed eo quòd est via quædam ad hoc inducens quòd homo amet.

ARTICULUS II.

Utrùm amare secundum quod actus est charitatis, sit idem quod benevolentia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd amare secundùm quòd est actus charitatis, nihil sit aliud quàm benevolentia. Dicit Philosophus in II. *Rhetor.* (cap. 4), quòd « amare est velle alicui bonum. » Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus charitatis quàm benevolentia.

2. Præterea, cujus est habitus ejus est actus. Sed habitus charitatis est in potentia voluntatis, nt suprà dictum est. Ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus charitatis nihil aliud est quàm benevolentia.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 1, tum in corp., tum ad 2.

3. Præterea, Philosophus in IX. *Ethic.* ponit quinque ad amicitiam pertinentia : quorum primum est, quòd homo velit amico bonum; secundum est, quòd velit ei *esse* et *vivere* (1); tertium est, quòd ei delectabiliter convivat; quartum est, quòd eadem eligat; quintum est, quòd ei condoleat et congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus charitatis est benevolentia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in eodem libro, quòd « benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiæ principium. » Sed charitas est amicitia, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 1). Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quæ est charitatis actus.

(Conclusio. — Quanquam in dilectione, prout est charitatis actus, includatur benevolentia, addit tamen dilectio benevolentiæ unionem affectus amantis ad amatum, quam non includit benevolentia, quæ est simplex voluntatis actus, qua alicui bonum volumus.)

Respondeo dicendum, quòd benevolentia propriè dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore, tam secundùm quod est in appetitu sensitivo, quàm etiam secundùm quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo, est quædam passio. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum objectum. Passio autem amoris habet quòd non subitò exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatæ. Et ideo Philosophus in IX. *Ethic.*, ostendens differentiam inter benevolentiam et amorem qui est passio, dicit quòd benevolentia « non habet distensionem et appetitum, » id est aliquem impetum inclinationis; sed ex solo judicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine. Benevolentia autem interdum oritur ex repentino, sicut accidit nobis de pugilibus

(1) Seu *eum esse et vivere sicut ipsum*, ut ex cap. 4, tum in græco-lat., tum in antiquis colligitur. Quòd autem benevolentia non sit amicitia, sed solummodo amicitiæ principium, ut subjungitur, utrobique cap. 5 videre est; ubi et præmittitur quòd sit similis quidem amicitiæ, sed non amicitia, cùm et erga ignotos esse possit.

qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt à benevolentia; importat enim quamdam unionem secundùm affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non præsuppositâ prædictâ unione affectus ad ipsum. Sic ergo in dilectione, secundùm quòd est actus charitatis, includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus. Et propter hoc Philosophus dicit ibidem, quòd « benevolentia est principium amicitiæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi diffinit *amare*, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem ejus pertinens, in quo maximè manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum, quòd dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum, quæ quidem in benevolentia non importatur.

Ad tertium dicendum, quòd in tantum illa quæ Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, in quantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur, ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum; quod pertinet ad prædictam unionem affectus.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate. Dicit enim Gregorius in quadam homilia : « Ex his quæ novit animus, discit incognita amare (2). » Vocat autem *incognita* intelligi-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1, ad 2; et *Opusc.*, VI, cap. 7, 8, 9, 14.

(2) Vel sic pleniùs, Homil. XI. in *Evang.* : *Ex his quæ animus novit, surgit ad incognita quæ non novit.* Et paulò post : *Ut per hoc quod scit notum diligere, discat et incognita amare.*

bilia et divina, *cognita* autem sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

2. Præterea, amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundùm illud *Rom.*, I : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Ergo etiam propter aliud amatur, et non propter se.

3. Præterea, « spes generat charitatem, » ut dicit Glossa, *Matth.*, I; « timor etiam charitatem introducit, » ut Augustinus dicit super I. *Can. Joan.* (Tract. IX). Sed spes expectat aliquid adipisci à Deo, timor autem refugit aliquid quod à Deo infligi potest. Ergo videtur quòd Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum, sit amandus; non ergo est amandus propter seipsum.

Sed contra est, quòd sicut Augustinus dicit in I. *De doctrina christ.* (cap. 3), « frui est amore inhærere alicui propter seipsum. » Sed Deo fruendum est, ut in eodem libro dicitur (c. 4). Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

(Conclusio. — Cùm Deus sit ipsa essentia bonitatis per se, et ultimus finis omnium, propter seipsum quoque diligendus est, quanquam dispositivè propter aliquid à nobis diligi possit, quo inducimur ad ipsum amandum.)

Respondeo dicendum, quòd ly (*propter*) importat habitudinem alicujus causæ. Est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundùm quid. Et secundùm hæc quatuor genera causarum, dicitur aliquid *propter alterum* diligendum. Secundùm quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundùm autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus, et per consequens diligibilis. Secundùm autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos in quantum sunt filii talis patris. Secundùm autem dispositionem quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad ejus dilectionem, putà propter aliqua beneficia suscepta; quamvis postquam jam amare incepimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter ejus virtutem. Primis ergo tribus modis Deum non dili-

gimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quòd sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundùm quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quòd in Dei dilectione proficiamus, putà per beneficia ab eo suscepta, vel præmia sperata, vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex his quæ animus novit, discit incognita amare, non quòd cognita sit ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis, vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum, quòd cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundùm illud *Joan.*, IV : « Jam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audivimus et scimus quia hic est verè Salvator mundi. »

Ad tertium dicendum, quòd spes et timor ducunt ad charitatem per modum dispositionis cujusdam, ut ex suprà dictis patet (qu. 17, art. 8).

ARTICULUS IV.

Utrùm Deus in hac vita possit immediatè amari.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus in hac vita non possit immediatè amari. « Incognita enim amari non possunt, » ut Augustinus dicit, X. *De Trin.* (cap. 1 et 2.) Sed Deum non cognoscimus immediatè in hac vita, quia » videmus nunc per speculum in ænigmate, » ut dicitur I. *ad Cor.*, XIII. Ergo neque etiam eum immediatè amamus.

2. Præterea, qui non potest quod minus est, non potest quod

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 1; et dist. 34, qu. 1, art. 1, ad 5; et qu. 10, de verit., art. 11, ad 6; et qu. 2, de virtut., art. 2, ad 11.

majus est. Sed majus est amare Deum, quàm cognoscere ipsum; « qui enim adhæret Deo (per amorem), unus spiritus cum illo est, » ut dicitur I *ad Cor.*, VI (1). Sed homo non potest Deum cognoscere immediatè. Ergo multò minùs amare.

3. Præterea, homo à Deo disjungitur per peccatum, secundùm illud *Isai.*, LIX : « Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum. » Sed peccatum magis est in voluntate quàm in intellectu. Ergo minùs potest homo Deum diligere immediatè, quàm Deum immediatè cognoscere.

Sed contra est, quòd cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica, et evacuatur in patria, ut patet I *ad Cor.*, XIII (2). Sed charitas viæ non evacuatur, ut ibidem dicitur. Ergo charitas viæ immediatè Deo adhæret.

(Conclusio. — Quamquam mediatè Deum in via cognoscamus, ipsum tamen charitatis dilectione immediatè diligimus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (I. part., qu. 82, art. 2), actus cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc quòd cognitum est in cognoscente. Actus autem appetitivæ virtutis perficitur per hoc quòd appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet quòd motus appetitivæ virtutis sit in res secundùm conditionem ipsarum rerum; actus autem cognoscitivæ virtutis est secundùm modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundùm se, quòd Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas et bonitas, per quam alia cognoscuntur et amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio à sensu ortum habet, priùs sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora; et ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maximè à sensu remotum. Secundùm hoc ergo dicendum est, quòd dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum

(1) Sic tantùm ibi, vers. 17, *unus spiritus est*, sed subintelligitur *unus cum illo*.

(2) Quantum ad primam partem, v. 12, ubi dicitur quòd *videmus nunc per speculum in ænigmate;* quoad secundam autem, v. 9, ubi dicitur : *Ex parte cognoscimus;* et mox, v. 19 : *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est;* ut et v. 8 præmittitur : *Charitas nunquam excidit.*

primò, et ex ipso derivatur ad alia; et secundùm hoc charitas Deum immediatè diligit, alia verò Deo mediante. In cognitione verò est è converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ aut negationis, ut patet per Dionysium in lib. *De div. Nomin.* (cap. 4).

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis incognita non possint amari, tamen non oportet quòd sit idem ordo cognitionis et dilectionis; nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum, quòd quia dilectio Dei est majus aliquid quàm ejus cognitio, maximè secundùm statum viæ, ideo præsupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit : et per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis, dum cognitio à creaturis incipiens, tendit in Deum, et dilectio à Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum, quòd per charitatem tollitur aversio à Deo, quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem. Et ideo charitas est, quæ diligendo, animum immediatè Deo conjungit, spiritualis vinculo unionis.

ARTICULUS V.

Utrùm Deus possit totaliter amari.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter à nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest à nobis totaliter amari.

2. Præterea, amor est unio quædam, ut patet per Dionysium, IV. cap. *De div. Nomin.* Sed cor hominis non potest totaliter Deo uniri, quia « Deus est major corde nostro, » ut dicitur I. *Joan.*, III (2). Ergo Deus non potest totaliter amari.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 3, art. 2; et qu. 2, de virtut., art. 10, ad 3.

(2) Alio tamen sensu et alia occasione, ut vers. 20 patet,

3. Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur, aliquis alius diligit Deum tantum quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, VI : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. »

(Conclusio. — Quamvis homo possit Deum totaliter, id est, omnia quæ ad ipsum spectant, diligere, vel quæcumque homini sunt, in ejus dilectionem referre, non potest tamen ipsum homo diligere totaliter, id est, quantum ipse diligibilis est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm dilectio intelligatur quasi medium inter amantem et amatum, cùm quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam; et sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet, homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita quòd totalitas referatur ad diligentem; et sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum, et quidquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundùm illud *Deuter.*, VI : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. » Tertio modo potest intelligi secundùm comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ. Et hoc non potest esse. Cùm enim unumquodque in tantum diligibile sit, in quantum est bonum, Deus, cujus bonitas est infinita, est infinitè diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinitè diligere; quia omnis virtus creaturæ, sive naturalis, sive infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ tres objectiones procedunt secundùm hunc tertium sensum; ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

ubi plenè sic : *Si reprehenderit nos cor nostrum, major est Deus corde nostro, et novit omnia;* vel, *si malè senserit cor nostrum*, ut Augustinus legit ibi, Tract. VI. Quod sic explicat Beda : *Si nos accusaverit intus ipsa conscientia quòd non eo animo bona nostra faciamus quo facienda sunt, quomodo scientiam ejus latere possumus, cui canitur : Ecce tu, Domine, cognovisti omnia, etc., Psalm.* CXXXVIII. Sed verissimè hoc applicari potest.

ARTICULUS VI.

Utrùm divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine, ut patet per Augustinum in lib. *De natura boni* (cap. 3). Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundùm illud *ad Coloss.*, III : « Super omnia charitatem habete. » Ergo dilectio Dei debet modum habere.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 8) : « Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quàm oportet, inflammer desiderio et amore Domini mei. » Frustra autem quæreret modum nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis divinæ dilectionis modus.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit IV. *Super Gen. ad lit.* (cap. 3), « modus est quem unicuique propria mensura præfigit. » Sed mensura voluntatis humanæ, sicut et actionis exterioris, est ratio. Ergo, sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum à ratione præfixum, secundùm illud *Rom.*, XII : « Rationabile obsequium vestrum ; » ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

Sed contra est, quod Bernardus dicit in lib. *De diligendo Deo* (cap. 1), quòd « causa diligendi Deum, Deus est ; modus, sine modo diligere. »

(Conclusio. — Cùm omnium humanarum actionum atque affectionum ultimus finis sit ipsa Dei dilectio, nullus ei est modus vel terminus imponendus ; sed quantò plus diligitur, tantò est dilectio melior.)

Respondeo dicendum, quòd sicut patet ex inducta auctoritate Augustini (argum. 3), modus importat quamdam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur et in mensura et in mensurato, aliter tamen et aliter : in mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundùm seipsam

(1) Ex his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 3 ; et qu. 2, de virtut., art. 2, ad 13.

est determinativa et modificativa aliorum; in mensuratis autem invenitur secundùm aliud, id est, in quantum attingunt mensuram. Et ideo, in mensura nihil potest accipi immodificatum; sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat. In omnibus autem appetibilibus et agibilibus mensura est finis, quia eorum quæ appetimus et agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum in II. *Physic.* (text. 89). Et ideo finis secundùm seipsum habet modum; ea verò quæ sunt ad finem, habent modum ex eo quòd sunt fini proportionata (1). Et ideo, sicut Philosophus dicit in I. *Polit.*, appetitus finis in omnibus artibus est absque fine et termino; eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus. Non enim medicus imponit aliquem terminum sanitati; sed facit eam perfectam quantumcumque potest, sed medicinæ imponit terminum. Non enim dat tantum de medicina quantum potest, sed secundùm proportionem ad sanitatem. Quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum et affectionum est dilectio Dei, per quam maximè attingimus ultimum finem, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 6). Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus et minus, sed sicut invenitur modus in mensura, in qua non potest esse excessus. Sed quantò plus attingitur regula, tantò melius est: et ita quantò Deus plus diligitur, tantò est dilectio melior.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod est per se, potius est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quàm bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud. Et sic etiam charitas, quæ habet modum sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus ibidem subjungit, « modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur (2), »

(1) Non sicut priùs cap. 6, sed in græco-lat. cap. 9, post medium, et apud S. Thomam ect. 8.

(2) Nec satis tamen, sed ex tota mente, ut subjungit pleniùs ibi.

id est, ut diligatur quantumcumque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

Ad tertium dicendum, quòd affectio illa, cujus objectum subjacet judicio rationis, est ratione mensuranda. Sed objectum divinæ dilectionis, quod est Deus, excedit judicium rationis; et ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis et exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis; quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quòd anima Deo inhæreat; secundùm illud *Psalm.* : « Mihi adhærere Deo bonum est. » Exteriores autem actus sunt sicut ad finem : et ideo sunt commensurandi et secundùm charitatem et secundùm rationem.

ARTICULUS VII.

Utrùm sit magis meritorium diligere inimicum, quam amicum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd magis meritorium sit diligere inimicum quàm amicum. Dicitur enim *Matth.*, V : « Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? » Diligere ergo amicum non meretur mercedem; sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quàm amicos.

2. Præterea, tantò aliquid est magis meritorium, quantò ex majori charitate procedit. Sed diligere inimicum « est perfectorum filiorum, » ut Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. 73). Diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectæ. Ergo majoris meriti est diligere inimicum quàm amicum.

3. Præterea, ubi est major conatus ad bonum, ibi videtur esse majus meritum, quia « unusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem, » ut dicitur I *ad Cor.*, XIII. Sed majori conatu indiget homo ad hoc quòd diligat inimicum, quàm ad hoc quòd diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quòd diligere inimicum sit magis meritorium, quàm diligere amicum.

Sed contra est, quia illud quod est melius est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum, quia melius est di-

(1) De his etiam infrà, art. 8, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 30,

ligere meliorem. Amicus autem qui amat est melior quàm inimicus qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quàm diligere inimicum.

(Conclusio. — Quamquam diligere amicum sit rem meliorem diligere, secundùm tamen rationem diligendi, quæ Deus est, magis meritorium est inimicos quàm amicos diligere.)

Respondeo dicendum, quòd ratio diligendi proximum ex charitate, Deus est, sicut suprà dictum est. Cùm ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium, utrùm diligere amicum vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt : uno modo ex parte proximi qui diligitur; alio modo ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici, quia amicus et melior est et magis conjunctus : unde est materia magis conveniens dilectioni. Et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est : unde et ejus oppositum est deterius; pejus enim est odire amicum quàm inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo : primò quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio, quàm Deus, sed dilectionis inimici solus Deus est ratio; secundò, quia præsupposito quòd uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum : sicut virtus ignis tantò ostenditur esse fortior, quantò ad remotiora diffundit suum calorem. Tantò ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quantò propter ipsam difficiliora implemus : sicut et virtus ignis tantò est fortior, quantò comburere potest materiam minùs combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortiùs agit, quàm in remotiora, ita etiam charitas ferventiùs diligit conjunctos, quàm remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum secundùm se considerata est ferventior et melior, quàm dilectio inimicorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Domini est per se intelligendum (1). Tunc enim dilectio amicorum apud Deum

art. 3 et art. 4, ad 3; et qu. 2, de virtut., art. 8, tum in corp., tum ad 17.

(1) Sicut et illud Chrysostomi, Homil. de cruce et latrone :

mercedem non habet quando propter hoc solum amantur, quia amici. Et hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quòd inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diliguntur, et non solùm quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt. Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi, ultima verò ex parte eorum quæ diligunt.

ARTICULUS VIII.

Utrùm sit magis meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd magis sit meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium, quod Apostolus magis elegit. Sed Apostolus prælegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundùm illud *ad Rom.*, IX : « Optabam anathema esse à Christo pro fratribus meis. » Ergo magis est meritorium diligere proximum quàm diligere Deum.

2. Præterea, minùs videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est. Sed Deus maximè est amicus, « qui prior dilexit nos, » ut dicitur I *Joan.*, IV. Ergo diligere Deum videtur esse minùs meritorium.

3. Præterea, illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius et magis meritorium quia; « virtus est circa difficile et bonum, » ut dicitur in II. *Ethic.* (2). Sed facilius est diligere Deum quàm proximum, tum quia naturaliter omnia Deum diligunt,

Melius est pro inimicis quàm pro amicis orare; vel Homil. de charitate : *Nihil præclari esse si benevoli simus in amicos.* Et cùm Bernardus majorem charitatem vocat pro inimicis quàm pro amicis mori, feria IV Hebdomadæ sanctæ.

(1) De his etiam infrà, qu. 128, art. 2; corp.; et III, *Sent.*, dist. 39, art. 4; et *Quodlib.* VI, art. 11, corp.

(2) Imo etiam ex Heraclito *circa difficilius*, ut colligitur ex cap. 2, græco-lat., vel cap. 3 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 3.

tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum, quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum.

Sed contra : « Propter quod unumquodque tale, illud magis. » Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quòd proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quàm dilectio proximi.

(CONCLUSIO. — Proximum ex charitate diligere, et propter Deum, magis meritorium est quàm Deum solum amare non amando proximum.)

Respondeo dicendum, quòd comparatio ista potest intelligi dupliciter. Uno modo, si seorsim consideretur utraque dilectio; et tunc non est dubium quin dilectio Dei est magis meritoria. Debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divinæ dilectionis motus. Unde et diligenti Deum merces promittitur, *Joan.*, XIV : « Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, et manifestabo ei meipsum. » Alio modo potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur secundùm quòd solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundùm quòd proximus diligitur propter Deum : sic dilectio proximi includit dilectionem Dei; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem et imperfectam, quia « hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum; » et in hoc sensu dilectio proximi præeminet.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm unam Glossæ expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statú gratiæ, ut scilicet separaretur à Christo pro fratribus suis; sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis. Unde in hoc non est imitandus. Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus in lib. *De compunctione*, quòd per hoc non ostenditur quòd Apostolus plus diligeret proximum quàm Deum, sed quòd plus diligeret Deum quàm seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina (quod pertinet ad dilectionem sui), ad hoc quòd honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad secundum dicendum, quòd dilectio amici pro tanto est

quandoque minùs meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum; et ita deficit à vera ratione amicitiæ charitatis, quæ est Deus. Et ideo quòd Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum, sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum, quòd plus facit ad rationem meriti et virtutis *bonum*, quàm *difficile*. Unde non oportet quòd omne difficilius sit magis meritorium, sed quòd sic est difficilius ut etiam sit melius.

QUÆSTIO XXVIII.

De gaudio, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem, qui est dilectio. Et primò de effectibus interioribus; secundò de exterioribus.

Circa primum tria consideranda sunt: 1° de gaudio; 2° de pace; 3° de misericordia.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm gaudium sit effectus charitatis. 2° Utrùm hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam. 3° Utrùm illud gaudium possit esse plenum. 4° Utrùm sit virtus.

ARTICULUS I.

Utrùm gaudium in nobis sit effectus charitatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd gaudium non sit effectus charitatis in nobis. Ex absentia enim rei amatæ magis sequitur tristitia quàm gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, est nobis absens quamdiu in hac vita vivimus. « Quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur à Domino (2), » ut dicitur II *ad Cor.*, V. Ergo charitas in nobis magis causat tristitiam quàm gaudium.

(1) De his etiam infrà, qu. 35, art. 2 et 3; ut et III. part., qu. 89, art. 6; et *Opusc.*, IV, cap. 2.

(2) Seu *absentes ab illo sumus*, per oppositum ad id quod

2. Præterea, per charitatem maximè meremur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem meremur ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundùm illud *Matth.*, V : « Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. » Ergo magis est effectus charitatis tristitia quàm gaudium.

3. Præterea, charitas est virtus distincta à spe, ut ex suprà dictis patet. Sed gaudium causatur ex spe, secundùm illud *Rom.*, XII : « Spe gaudentes. » Non ergo causatur ex charitate.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. » Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu sancto, secundùm illud *Rom.*, XIV : « Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in Spiritu sancto. » Ergo charitas est causa gaudii.

(CONCLUSIO. — Spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex charitatis dilectione nascitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur, ex amore procedit et gaudium et tristitia, sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur, vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quòd ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur. Et hoc secundum maximè pertinet ad amorem benevolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico prosperè se habente, etiamsi sit absens. E contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quòd amatum cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo modo deprimitur. Charitas autem est amor Dei, cujus bonum incommutabile est, quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso quòd amatur, est in amante per nobilissimum suum effectum, secundùm illud I *Joan.*, IV : « Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo. » Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamdiu sumus in corpore dicimur peregrinari à Domino, in comparatione ad illam præ-

ibidem sequitur, *magis nos velle peregrinari à corpore, ac præsentes esse ad Dominum;* ubi elegans allusio græcarum vocum ἐνδημεῖν et ἐκδημεῖν, etc.

sentiam qua quibusdam est præsens per speciei visionem. Unde et Apostolus subdit ibidem : « Per fidem enim ambulamus, et non per speciem. » Est autem præsens se amantibus, etiam in hac vita, per gratiæ inhabitationem.

Ad secundum dicendum, quòd lætus qui beatitudinem meretur, est de his quæ sunt beatitudini contraria. Unde ejusdem rationis est quòd talis lætus ex charitate causetur, et tale gaudium spirituale de Deo; quia ejusdem rationis est gaudere de aliquo bono, et tristari de his quæ ei repugnant.

Ad tertium dicendum, quòd de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter : uno modo, secundùm quòd gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo, secundùm quòd gaudemus de bono divino, prout à nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex charitate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem; quamvis etiam ipsa fruitio, vel perfecta, vel imperfecta, secundùm mensuram charitatis obtineatur.

ARTICULUS II.

Utrùm gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximi, ad charitatem pertinet, secundùm illud I *ad Cor.*, XIII : « Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati. » Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ, secundùm illud *Rom.*, XII : « Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus. » Ergo gaudium spirituale charitatis admixtionem tristitiæ patitur.

2. Præterea, pœnitentia, sicut dicit Gregorius, est « antecta mala flere, et flenda iterum non committere. » Sed vera pœnitentia non est sine charitate. Ergo gaudium charitatis habet tristitiæ admixtionem.

3. Præterea, ex charitate contingit quòd aliquis desiderat esse cum Christo, secundùm illud *Philip.*, I : « Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo. » Sed ex isto desiderio

sequitur in homine quædam tristitia, secundùm illud *Psalm.* CXIX : « Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est. » Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiæ.

Sed contra est, quòd gaudium charitatis est gaudium de divina sapientia. Sed hujusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ, secundùm illud *Sap.*, VIII : « Non habet amaritudinem conversatio illius. » Ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitiæ.

(CONCLUSIO. — Gaudium quod ex divina charitate in nobis procedit, etsi nullam per se admixtam tristitiam habeat, per accidens tamen contingit spirituali gaudio tristitiam admisceri.)

Respondeo dicendum, quòd ex charitate causatur duplex gaudium de Deo, sicut suprà dictum est. Unum quidem principale, quod est proprium charitatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundùm se considerato. Et tale gaudium charitatis permixtionem tristitiæ non patitur, sicut nec illud bonum de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo Apostolus dicit, *ad Philip.*, IV : « Gaudete in Domino semper (1). » Aliud autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundùm quòd participatur à nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitiæ, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni, vel in nobis, vel in proximis quos tanquam nos ipsos diligimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd fletus proximi non est nisi de aliquo malo; omne autem malum importat defectum participationis summi boni : et ideo in tantum facit charitas condolere proximo, in quantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum, quòd peccata dividunt inter nos et Deum, ut dicitur *Isai.*, LIX. Et ideo hæc est ratio dolendi de

(1) Ubi quatuor conditiones veri gaudii notat S. Thomas, nimirum ut sit rectum quia de Deo, unde dicitur *in Domino;* ut continuum et peccato non interruptum, unde dicitur *semper;* ut sit multiplicatum de omnibus divinis operibus, unde subjungitur, *iterum dico;* ut sit denique moderatum non dissolutum, unde sequitur : *Modestia vestra nota sit, etc.*

peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, in quantum per ea impedimur à participatione divini boni.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis in incolatu hujus miseriæ, aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem et amorem, tamen hujus vitæ miseria impedit à perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria. Et ideo hæc etiam tristitia qua quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ARTICULUS III.

Utrùm spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd spiritnale gaudium, quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri. Quantò enim majus gaudium de Deo habemus, tantò gaudium ejus in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de eo gaudere, quantum dignum est ut de Deo gaudeatur; quia semper bonitas ejus, quæ est infinita, excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

2. Præterea, illud quod est impletum, non potest esse majus. Sedgaudium etiam beatorum potest esse majus, quia gaudium unius est majus quàm alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

3. Præterea, nihil aliud videtur esse comprehensi, quàm cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturæ est finita, ita et vis appetitiva ejusdem. Cùm ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quòd non possit alicujus creaturæ gaudium de Deo impleri.

Sed contra est, quod Dominus discipulis dicit, *Joan.*, XV : « Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur (1). »

(Conclusio. — Spirituale gaudium, quod in nobis ex cha-

(1) Et quidem Augustinus, Tract. LXXXIII. in *Joan.*, gaudium illud interpretatur quo beati futuri sumus; et quod in fide renascentium inchoatur, sed in præmio resurgentium implebitur.

ritate causatur, quanquam in via impleri non possit, in patria tamen sic implebitur, ut in eo omne nostrum desiderium conquiescat.)

Respondeo dicendum, quòd plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo ex parte rei de qua gaudetur, ut scilicet tantum gaudeatur de ea, quantum est dignum de ea gauderi: et sic Dei solum gaudium est plenum de seipso, quia gaudium Dei est infinitum, et hoc est condignum infinitæ bonitati Dei; cujuslibet autem creataræ gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur (1, 2, qu. 25). Est autem quies plena cùm nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderii motus, quia adhuc restat quòd Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex suprà dictis patet (qu. 24, art. 4 et 7). Sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideraverit, secundùm illud *Psalm.* CII: « Qui replet in bonis desiderium tuum (1). » Et ideo quiescet desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfectè plenum. Est etiam *superplenum*, quia plus obtinebunt quàm desiderare suffecerint. « Non enim in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus diligentibus se, » ut dicitur I *ad Cor.*, II. Et hoc est quod dicitur *Luc.*, VI: « Mensuram bonam et superefluentem dabunt in sinum vestrum. » Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quòd istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potiùs homo intrat in ipsum, secundùm illud *Matth.*, XXV: « Intra in gaudium Domini tui. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

(1) Ubi Theodoretus de præsenti etiam statu id explicat, in quo *bona desideria Deus implet;* sed Augustinus de futuro, quia *quodcumque bonum hic ascendat desideratum, non satiat adeptum;* sicut legit pro *replet*.

Ad secundum dicendum, quòd cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina; nec restabit ulterius aliquid quo tendatur; quamvis in illa terminatione unus perveniat ad majorem propinquitatem Dei, alius ad minorem : et ideo uniuscujusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis; quia uniuscujusque desiderium plenè quietabitur. Erit tamen gaudium unius majus quam alterius propter pleniorem participationem divinæ beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quòd comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ; ut scilicet tantum cognoscatur res quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut et de gaudio dictum est. Unde et Apostolus dicit *ad Coloss.*, I.: « Impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia et intellectu spirituali. »

ARTICULUS IV.

Utrùm gaudium sit virtus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acedia et de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Præterea, sicut amor et spes sunt passiones, quædam quarum objectum est *bonum*, ita et gaudium. Sed amor et spes ponuntur virtutes. Ergo et gaudium debet poni virtus.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed præcipitur nobis quòd in Deo gaudeamus, secundum illud *ad Phil.*, IV : « Gaudete in Domino semper. » Ergo gaudium est virtus.

Sed contra est, quòd neque connumeratur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supra dictis patet (1).

(1) Putà 1, 2, qu. 57, quoad virtutes intellectuales; et qu. 60, quoad morales; et qu. 62, quoad theologicas. Quæ respectivè ibi numerantur nullâ gaudii factâ mentione.

(Conclusio. — Gaudium non est virtus à charitate distincta, sed quidam est charitatis actus seu effectus.)

Respondeo dicendum, quòd virtus, sicut suprà habitum est, (1, 2, qu. 55, art. 2), est habitus quidam operativus : et ideo secundum propriam rationem, habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus ejusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis, nisi per actum priorem, inde est quòd virtus non diffinitur, nec denominatur, nisi ab actu priori; quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quæ suprà de passionibus dicta sunt (1), quod amor est prima affectio appetitivæ potentiæ; ex qua sequitur et desiderium et gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum et desiderandum bonum dilectum, et ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior, ideo est quòd virtus non denominatur à gaudio nec à desiderio, sed à dilectione, et dicitur charitas. Sic ergo, gaudium non est aliqua virtus à charitate distincta, sed est quidam charitatis actus sive effectus. Et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet *Galat.*, V (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd tristitia quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui; quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum, ut suprà dictum est (3). Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia; quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed à generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est charitas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est (art. 2), sicut proprius actus ejus.

Ad secundum dicendum, quòd spes consequitur ex amore,

(1) Sicut iterum 1, 2, qu. 25, art. 1 et 2 et 4, videre est vel implicitè vel explicitè; præsertim verò art. 2 ex professo : *Utrùm scilicet amor sit prima passionum concupiscibilis.*

(2) Ubi dicitur vers. 22 : *Fructus* autem *Spiritus, charitas, gaudium, pax, etc.*

(3) Nempe 1, 2, qu. 77, art. 4 : *Utrùm amor sui sit principium omnis peccati.*

sicut et gaudium. Sed spes addit ex parte objecti quamdam specialem rationem, scilicet *arduum*, et *possibile adipisci*. Et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte objecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum, quòd in tantum datur præceptum legis de gaudio, in quantum est actus charitatis, licet non sit primus actus ejus.

QUÆSTIO XXIX.

De pace, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de pace.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm pax sit idem quod concordia. 2° Utrùm omnia appetant pacem. 3° Utrùm pax sit effectus charitatis. 4° Utrum pax sit virtus.

ARTICULUS I.

Utrùm pax sit idem quod concordia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus XIX, *De Civitate Dei* (cap. 23) : « Pax hominum est ordinata concordia. » Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. Præterea, concordia est quædam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit; dicit enim Dionysius XI, cap. *De div. Nom.*, quòd « pax est omnium unitiva, et consensus operativa. » Ergo pax est idem quod concordia.

3. Præterea, quorum est idem oppositum, et ipsa sunt idem (2). Sed idem opponitur concordiæ et paci, scilicet dis-

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 1, ad 6; et in II. *ad Thessal.*, III, lect. 2.

(2) Juxta topicum axioma quod ex libro II Boetii *De differentiis topicis* implicitè colligi potest.

sensio : unde dicitur I. *ad Cor.*, XIV. « Non est dissensionis Deus, sed pacis. » Ergo pax est idem quod concordia.

Sed contra est, quòd concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. « Sed non est pax impiis, » ut dicitur *Isa.*, XLVIII. Ergo pax non est idem quod concordia.

(CONCLUSIO. — Pax non modo unionem multorum appetituum diversorum appetentium importat, quod concordiæ convenit, sed etiam diversorum appetituum unius appetentis unionem addit.)

Respondeo dicendum, quòd pax includit concordiam, et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia; non tamen ubicumque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis propriè sumatur. Concordia enim propriè sumpta est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa. Et hoc dupliciter : uno quidem modo secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud *ad Gal.*, V : « Caro concupiscit adversus spiritum; » alio modo in quantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis. Non enim homo habet pacatum cor, quamdiu non habet id quod vult, et si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum, quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordiæ. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium. Pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi de pace, quæ est unius hominis ad alium, et hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quòd unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminentis, talis concordia non est verè pax; quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem

inferente. Et propter hoc præmittit, quòd « pax est tranquillitas ordinis, » quæ quidem tranquillitas consistit in hoc quòd omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad secundùm dicendum, quòd si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus ejus est omnino sibi unitus, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi ejus sint consentientes.

Ad tertium dicendum, quòd paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum; concordiæ autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

ARTICULUS II.

Utrùm omnia appetant pacem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnia appetant pacem. Pax enim, secundum Dionysium (*De div. Nom.* cap. XI), est « unitiva consensus. » Sed in his quæ cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo hujusmodi pacem appetere non possunt.

2. Præterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Præterea, solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala; alioquin Dominus non diceret *Matth.*, X : « Non veni mittere pacem (2). » Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Præterea, illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est hujusmodi, quia etiam in statu viæ habetur; alioquin frustra Dominus mandaret *Marc.*, IX : « Pacem habete inter vos. » Ergo non omnia pacem appetunt.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIX, *De Civ. Dei,*

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, qu. 1, art. 3, ad 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4; et qu. 22, de verit., art. 1, ad 12; et in Dionysium, *De div. Nomin.*, cap. 11, lect. 1, col. 1.

(2) Vel emphaticè magis, vers. 33 : *Nolite arbitrari quia*

quòd « omnia pacem appetunt. » Et idem etiam dicit Dionysius, cap. IX *De div. Nom.*

(CONCLUSIO. — Cùm pax in tranquillitate ordinis consistat, omnia pacem appetere necesse est, quatenus tranquillè et absque impedimento pervenire desiderant ad id quod appetunt.)

Respondeo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere ejus quod appetit assecutionem, et, per consequens, remotionem eorum quæ assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius, vel alterius. Et utrumque tollitur per pacem, sicut suprà dictum est. Et ideo necesse est, quòd omne appetens appetat pacem; in quantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quàm Augustinus (ut suprà) diffinit « tranquillitatem ordinis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd pax importat unionem, non solum appetitus intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus; sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit (ubi suprà), quòd « pax est operativa et consensus et connaturalitatis; » ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium, per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum, quòd illi etiam qui bella quærunt et dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quærunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc, omnes bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quàm prius haberent.

Ad tertium dicendum, quòd pax consistit in quietatione et

venerim pacem mittere in terram. Non veni pacem mittere, sed gladium.

unione appetitus. Sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter, vel boni apparentis : ita et pax potest esse et vera, et apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quæ malorum est, est pax apparens, et non vera. Unde dicitur *Sap.*, XIV : « In magno viventes inscientiæ bello, tot et tam magna mala pacem appellant. »

Ad quartum dicendum, quòd cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfectè et imperfectè, ita est duplex pax vera, una quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur, quietati in uno; et hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundum illud *Psalm.* CXLVII : « Qui posuit fines tuos pacem. » Alia verò est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo; quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra, quæ perturbant pacem.

ARTICULUS III.

Utrùm pax sit proprius effectus charitatis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd pax non sit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax à quibusdam habetur, qui non habent gratiam gratum facientem, sicut et gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus charitatis.

2. Præterea, illud non est effectus charitatis, cujus contrarium cum charitate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum charitate. Videmus enim quòd etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in ali-

(1) De his etiam III. part., qu. 89, art. 6; et de malo, qu. 10, art. 2; et qu. 2, de virtut., art. 2, ad 15; et *Opusc.*, IV, cap. 2.

quibus opinionibus dissenserunt. Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur *Act.*, XV. Ergo videtur, quòd pax non sit effectus charitatis.

3. Præterea, idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus justitiæ, secundum illud *Isa.*, XXXI : « Et erit opus justitiæ pax. » Ergo non est effectus charitatis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* CXVIII : « Pax multa diligentibus legem tuam. »

(Conclusio. — Pax proprius est charitatis effectus, ut ipsa charitatis dilectio se ad Deum et proximum extendit.)

Respondeo dicendum, quòd duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est (art. 1) : quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia verò est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit charitas. Primam quidem unionem, secundum quòd Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum; et sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam verò prout diligimus proximum sicut nosipsos; ex quo contingit quòd homo vult implere voluntatem proximi, sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur « identitas electionis, » ut patet in IX, *Ethic.* (1); et Tullius dicit in libro *De Amicitia*, quòd « amicorum est idem velle et nolle. »

Ad primum ergo dicendum, quòd à gratia gratum faciente nullus deficit, nisi propter peccatum, ex quo contingit quòd homo sit aversus à fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundùm hoc appetitus ejus non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti : et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in IX. *Ethic.*, ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et præcipuè in

(1) Nempe cap. 4, tum in antiquis, tum in græco-lat. codicibus æquivalenter, cùm amicus dicitur συνδιάγων καὶ τᾶυτα αἱρούμενος, hoc est *convivens et eadem eligens*, ut et *eadem agens vel coagens*.

magnis; quia dissentire in aliquibus parvis, quasi videtur non esse dissensus : et propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra charitatem. Procedit etiam talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus existimat hoc de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum in quo conveniunt; et alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus, repugnat quidem paci perfectæ, in qua plenè veritas cognoscetur, et omnis appetitus complebitur; non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

Ad tertium dicendum, quòd pax est *opus justitiæ* indirectè, in quantum scilicet removet prohibens. Sed est *opus charitatis* directè; quia secundum propriam rationem, charitas pacem causat. Est enim amor *vis unitiva*, ut Dionysius dicit IV, cap. *De div. Nomin.* Pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

ARTICULUS IV.

Utrùm pax sit virtus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, ut patet *Marci*, IX : « Pacem habete inter vos. » Ergo pax est virtus.

2. Præterea, non meremur nisi per actus virtutum. Sed facere pacem est meritorium, secundum illud *Matth.*, V : « Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. » Ergo pax est virtus.

3. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet *ad Galat.*, V. Ergo pax est virtus.

Sed contra, virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus, ut Augustinus dicit XIX, *De Civit. Dei* (cap. 11). Ergo pax non est virtus.

(Conclusio. — Pax, non quidem virtus, sed virtutis charitatis, sicut etiam gaudium, effectus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est qu. 28, art. 4, cum omnes actus se invicem consequuntur, secundum eamdem rationem ab agente procedentes, omnes hujusmodi actus, ab una virtute (1) procedunt, nec habent singuli singulas virtutes, à quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit et rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva et alia rarefactiva; sed omnes actus hos operatur ignis, per unam suam virtutem calefactivam. Cum ergo pax causetur ex charitate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est, non est alia virtus cujus pax sit actus proprius, nisi charitas, sicut etiam de gaudio dictum est (ubi suprà).

Ad primum ergo dicendum, quòd ideo præceptum datur de pace habenda, quia est actus charitatis; et propter hoc etiam est actus meritorius : et ideo ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, ut suprà dictum est. Ponitur etiam inter fructus, in quantum est quoddam finale bonum spiritualem dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd uni virtuti multa vitia opponuntur secundum diversos actus ejus. Et secundum hoc, charitati non solum opponitur odium, ratione actus dilectionis; sed etiam acedia, vel invidia, ratione gaudii, et dissensio, ratione pacis.

QUÆSTIO XXX.

De misericordia, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de misericordia.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm malum sit causa misericordiæ ex parte ejus cujus miseremur. 2° Quorum sit

(1) Æquivocè virtutem usurpando, vel prout virtus physicè sumpta facultatem seu potentiam significat, ut conveniat corporalibus; vel moraliter, ut conveniat bonis habitibus.

misereri. 3° Utrùm misericordia sit virtus. 4° Utrùm sit maxima virtutum.

ARTICULUS I.

Utrùm malum sit propriè motivum ad misericordiam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd malum non propriè sit motivum ad misericordiam. Ut enim suprà ostensum est (1), culpa est magis malum quam pœna. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ provocativum.

2. Præterea, ea quæ sunt crudelia seu dira, videntur quemdam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit in II *Rhet.*, quòd « dirum est aliud à miserabili, et expulsivum miserationis. » Ergo malum in quantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Præterea, signa malorum non verè sunt mala. Sed signa malorum magis provocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum in II *Rhetor*. Ergo malum non est propriè provocativum misericordiæ.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in II. lib. (cap. 14), quòd « misericordia est species tristitiæ. » Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

(Conclusio. — Malum, præcipuè quod quis injustè patitur, motivum est ad misericordiam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, IX. *De Civit. Dei* (cap. 5), « misericordia est alienæ miseriæ in nostro corde compassio, qua utique si possemus, subvenire compellimur. » Dicitur enim misericordia ex eo quòd aliquis habet miserum cor super miseria alterius (2). Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis, ut aliquis potiatur eo quod vult et quod pertinet ad

(1) Partim hæc ipsa part., qu. 19, art. 1; partim 1, 2, qu. 79, art. 1, ad 4; et I. part., qu. 48, art. 6, in corp.

(2) Sic Augustinus ipse, lib. *Contra Adimantum*, cap. 11, derivat.

justitiam; nam sicut Augustinus dicit, XV. *De Trin.* (cap. 5), « beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil mali vult. » Et ideo è contrario ad miseriam pertinet, ut homo patiatur quæ non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid: uno quidem modo, appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse et vivere; alio modo, homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione; tertio modo, homo vult aliquid non secundùm se, sed in causa sua, putà qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic ergo motivum misericordiæ est tanquam ad miseriam pertinens. Primò quidem, illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiva et contristantia, quorum contraria homines naturaliter appetunt. Unde Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (ubi suprà), quòd « misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo vel contristativo. » Secundò, hujusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis. Unde et Philosophus ibidem dicit, quòd « illa mala sunt miserabilia, quorum fortuna est causa; » ut putà cùm aliquod malum evenit unde sperabatur bonum. Tertiò autem, sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem, putà si aliquis semper sectatus est bona, et eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit in eodem libro, quòd « misericordia est maximè super malis ejus qui indignus patitur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd de ratione culpæ est quòd sit voluntaria; et quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi (1). Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, in quantum scilicet habet aliquid annexum, quod est contra voluntatem peccantis, secundùm hoc potest habere rationem miserabilis. Et secundùm hoc miseremur et compatimur peccantibus, sicut Gregorius dicit in quadam Homilia, quòd « vera justitia non habet dedignationem (scilicet ad peccatores), sed compassionem; » et *Matth.*, IX, dicitur: « Videns Jesus turbas, misertus est eis, qui erant vexati et jacentes, sicut oves non habentes pastorem. »

(1) Supple *facti*, ut *puniendi* pro genitivo intelligatur per oppositum *facti miserabilis*, id est commiseratione digni.

Ad secundum dicendum, quòd quia misericordia est compassio miseriæ alterius, propriè misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundùm quamdam similitudinem, sicut et justitia, secundùm quòd in homine considerantur diversæ partes, ut dicitur in III. *Ethic.* (cap. ult.). Et secundùm hoc dicitur *Eccles.*, III : « Miserere animæ tuæ placens Deo. » Sicut ergo misericordia non est propriè ad seipsum, sed dolor, putà cùm patimur aliquid crudele in nobis, ita etiam, si sint aliquæ personæ ita nobis conjunctæ ut sint quasi aliquid nostri, putà filii aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus sicut in vulneribus propriis. Et secundùm hoc Philosophus dicit, quòd « dirum (1) est expulsivum miserationis. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut ex spe et memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe et memoria malorum sequitur tristitia, non tamen tam vehemens sicut ex sensu præsentium. Et ideo signa malorum, in quantum repræsentant nobis mala miserabilia sicut præsentia, commovent ad miserendum.

ARTICULUS II.

Utrùm defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri (2); unde dicitur in *Psalm.* CXLIV : « Miserationes ejus super omnia opera ejus. » Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Præterea, si defectus est ratio miserendi, oportet quòd illi qui sunt maximè cum defectu, maximè misereantur. Sed hoc est falsum; dicit enim Philosophus in II. *Rhetor.* (ubi suprà), quòd « qui ex toto perierunt (3), non miserentur. »

(1) Aut (ut suprà) *crudele* sive *atrox*, ex græco δεινὸν.

(2) Ut in Collecta quadam de peccatis : *Deus cui proprium est misereri semper et parcere;* quam et in Sacramentario Gregorius inter cæteras de peccatis reconset.

(3) Ex græco ὁ παντελῶς ἀπολωλώς, *qui omnino perditi.*

Ergo videtur quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

3. Præterea, sustinere aliquam contumeliam, ad defectum pertinet. Sed Philosophus dicit ibidem, quòd « illi qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur. » Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

Sed contra est, quòd misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiæ; unde infirmi faciliùs contristantur, ut suprà dictum est. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

(Conclusio. — Semper aliquis defectus potest alicui esse ratio miserendi, vel quatenus quis alterius malum ut suum reputat propter unionem amoris, vel quia possibile est ipsum quoque similia pati.)

Respondeo dicendum, quòd cùm misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est, ex hoc contingit quòd aliquis misereatur ex quo contingit quòd de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, in tantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet, in quantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit dupliciter : uno modo secundùm unionem effectùs, quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum, malum ipsius reputat tanquam suum malum : et ideo dolet de malo amici, sicut de suo. Et inde est quòd Philosophus in IX. *Ethic.*, inter alia amicabilia ponit hoc quod est condolere amico. Et Apostolus dicit, *ad Rom.*, XII : « Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus. » Alio modo contingit secundùm unionem realem, ut pote cùm malum aliquorum propinquum est ut ab eis ad nos transeat. Et ideo Philosophus dicit, II *Ethic.*, quòd « homines miserentur super illos qui sunt eis conjuncti et similes; » quia per hoc fit eis æstimatio quòd ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quòd senes et sapientes, qui considerant se posse in mala incidere, et debiles et formidolosi sunt magis misericordes. E contrario autem illi qui reputant se esse felices, et in tantum potentes quòd nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur. Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel in quantum aliquis defectum alicujus reputat suum propter

unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus non miseretur nisi propter amorem, in quantum amat nos tanquam aliquid sui.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui jam sunt in infinitis malis non timent se ulteriùs pati aliquid; et ideo non miserentur. Similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantùm intendunt propriæ passioni quòd non intendunt miseriæ alienæ.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram et ad audaciam, quæ sunt passiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum : unde inferunt homini æstimationem quòd non sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundùm illud *Proverb.*, XVII : « Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor. » Et ex simili ratione superbi non miserentur, quia contemnunt alios, et reputant eos malos : unde reputant quòd dignè patiantur quidquid patiuntur. Unde et Gregorius dicit (ubi suprà), quòd « falsa justitia (scilicet superborum) non habet compassionem, sed dedignationem (1). »

ARTICULUS III.

Utrùm misericordia sit virtus.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philosophum in II *Ethic.* (cap. 4 vel 5). Electio autem est appetitus præconsiliati, ut in eodem libro et capite dicitur. Id ergo quod impedit consilium non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundùm illud Salustii (*De conjuratione Catilinæ*) : « Omnes homines qui de rebus dubiis

(1) Quippe *qui nullâ peccantibus misericordiâ condescendunt* (ibidem).

(2) De his etiam 1, 2, qu. 59, art. 1, ad 2; ut et III, *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2, ad 2; et qu. 10, de malo, art. 8, ad 2.

consultant, ab ira et misericordia vacuos esse decet. Non enim animus facilè verum providet, ubi ista officiant. » Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea, nihil quod est contrarium virtutis, est laudabile. Sed nemesis (1) contrariatur misericordiæ, ut Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 9). Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II. *Rhetor.* (ibidem). Ergo misericordia non est virtus.

3. Præterea, gaudium et pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, ut suprà dictum est. Sed etiam misericordia consequitur ex charitate; sic enim ex charitate flemus cum flentibus, sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea, cùm misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis; nec est virtus theologica, cùm non habeat Deum pro objecto. Similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes, hoc enim pertinet ad justitiam; nec est circa passiones, non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas Philosophus ponit in II. *Ethic.* (cap. 7 vel 8). Ergo misericordia non est virtus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IX. *De Civit. Dei* (cap. 5): « Longè melius et humanius et piorum sensibus accommodatius, Cicero in Cæsaris laude locutus est, ibi ait (*Orat. pro Dejotaro*): Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est. » Ergo misericordia est virtus.

(Conclusio. — Misericordia, non quæ motus est sensitivi appetitûs, sed intellectivi, à ratione directus et dirigens inferioris appetitûs motum, virtus necessariò est.)

Respondeo dicendum, quòd misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare: uno quidem modo, motum appetitûs sensitivi; et secundùm hoc mi-

(1) A Latinis indignatio de improborum prosperitate dici solet, quòd sit indignum eos prosperari. Dicitur autem græcè νέμεσις, à distributione bonorum et malorum ex verbo νέμω, quod idem est ac *distribuo*, ut in lib. *De mundo* Philosophus explicat.

sericordia passio est, et non virtus. Alio verò modo potest nominare motum appetitûs intellectivi, secundùm quòd alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundùm rationem regulatus, et potest secundùm hunc motum ratione regulatum, regulari motus inferioris appetitûs. Unde Augustinus dicit in IX. *De Civit. Dei* (ubi suprà), quòd « iste motus animi (scilicet misericordia), servit rationi, quando ita præbetur misericordia ut conservetur justitia, sive cùm indigenti tribuitur, sive cùm ignoscitur pœnitenti. » Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc quòd motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus patet, consequens est misericordiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa Salustii intelligitur de misericordia, secundùm quòd est passio ratione non regulata. Sic enim impedit consilium rationis, dum facit à justitia discedere.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus loquitur ibi de misericordia et nemesi, secundùm quòd utrumque est passio; et habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis quam habent de malis alienis: de quibus misericors dolet, in quantum æstimat aliquem indigna pati; nemesiticus autem gaudet, in quantum æstimat aliquos digna pati, et tristatur si indignis benè accidat. Et utrumque est laudabile, et « ab eodem more descendens, » ut ibidem dicitur (1). Sed propriè misericordiæ opponitur invidia, ut infrà dicetur (qu. 36, art. 3).

Ad tertium dicendum, quòd gaudium et pax nihil adjiciunt super rationem boni, quod est objectum charitatis. Et ideo non requirunt alias virtutes quàm charitatem. Sed misericordia respicit quamdam specialem rationem, scilicet miseriam ejus cujus miseretur.

Ad quartum dicendum, quòd misericordia secundùm quòd est virtus, est virtus moralis, circa passiones existens; et reducitur ad illam medietatem, quæ dicitur *nemesis*, quia « ab

(1) Juxta græcum ἀπο τοῦ αὐτοῦ ἤθους, quod non ut ἔθος consuetudinem tantùm, sed moralem virtutem significat, licèt ab assuetudine sic vocatam ac levi vocis mutatione derivatam, ut Philosophus ipse, lib. II *Ethic.* statim ab initio notat.

eodem more procedunt, » ut in II *Rhetor*. dicitur (ubi suprà). Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones, quia etiam secundùm quòd sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo preveniant, et secundùm hoc assumunt rationem virtutis.

ARTICULUS IV.

Utrùm misericordia sit maxima virtutum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd misericordia sit maxima virtutum. Maximè enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundùm illud *Oseæ*, VI et *Matth.*, XII : « Misericordiam volo (1), et non sacrificium. » Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Præterea, super illud I *ad Timoth.*, IV : « Pietas ad omnia utilis est, » dicit Glossa Ambrosii : « Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est. » Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Præterea, « virtus est quæ bonum facit habentem » (ut Philosophus dicit). Ergo tantò aliqua virtus est melior, quantò facit hominem Deo similiorem; quia per hoc melior est homo, quòd Deo est similior. Sed hoc maximè facit misericordia, quia de Deo dicitur in *Ps.* CXLIV, quòd « miserationes ejus sunt super omnia opera ejus. » Unde et *Luc.*, VI : « Estote misericordes, sicut et Pater vester misericors est. » Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est, quod Apostolus, *ad Coloss.*, III, cùm dixisset : « Induite vos, sicut dilecti Dei (2), viscera misericordiæ, etc., » postea subdit : « Super omnia charitatem habete. » Ergo misericordia non est maxima virtutum.

(1) Ex græco θέλω utrobique, ut et *Matth.*, IX, v. 13; quamvis *Oseæ*, VI, in Vulgata : *Misericordiam volui*, v. 6.

(2) Sic etiam in manuscripto, sed plenius in sacro textu : *Sicut electi Dei, sancti et dilecti*. Quod sic explicat ibi S. Thomas, ut in *electis* remotio à malo, in *sanctis* autem do-

(CONCLUSIO. — Misericordia, quamvis secundùm se maxima sit, respectu tamen habentis solùm in Deo maxima est; in cæteris autem charitas major est quàm misericordia.)

Respondeo dicendum, quòd aliqua virtus potest esse maxima dupliciter : uno modo secundùm se; alio modo per comparationem ad habentem. Secundùm se quidem, misericordia maxima est; pertinet enim ad misericordiam quòd alii effundat, et quod plus est, quòd defectus aliorum sublevet, et hoc maximè superioris est. Unde et misereri ponitur proprium Deo, et in hoc maximè dicitur ejus omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquem habet, majus est et melius conjungi superiori, quàm supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo unitur, est potior quàm misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus. Nam supplere defectum alterius, in quantum est hujusmodi, est superioris et melioris.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera, propter ipsum, sed propter nos et propter proximos; non enim indiget sacrificiis nostris, sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem et proximorum utilitatem. Et ideo misericordia qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundùm illud *Hebr.*, ult. : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. »

Ad secundum dicendum, quòd summa religionis christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera; interior tamen affectio charitatis, qua conjungimur Deo, præponderat et dilectioni et misericordiæ in proximos.

Ad tertium dicendum, quòd per charitatem assimilamur

num gratiæ, in *dilectis* præparatio ad gloriam intelligatur. Viscera verò misericordiæ dici notat veluti misericordiam ex intimo affectu procedentem.

Deo, tanquam ei per affectum uniti : et ideo potior est quàm misericordia, per quam assimilamur Deo secundùm similitudinem operationis.

QUÆSTIO XXXI.

De beneficentia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus charitatis. Et primò, de beneficentia; secundò, de eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ; tertiò, de correctione fraterna, quæ est quædam eleemosyna.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm beneficentia sit actus charitatis. 2° Utrùm sit omnibus benefaciendum. 3° Utrùm magis conjunctis sit magis benefaciendum. 4° Utrùm beneficentia sit virtus specialis.

ARTICULUS I.

Utrùm beneficentia sit actus charitatis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd beneficentia non sit actus charitatis. Charitas enim maximè habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse benefici, secundùm illud *Job*, XXXV : « Quid dabis ei, aut quid de manu tua accipiet (1) ? » Ergo beneficentia non est actus charitatis.

2. Præterea, beneficentia maximè consistit in collatione donorum. Sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus charitatis, sed liberalitatis.

3. Præterea, quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel sicut non debitum. Sed beneficium quod impenditur tanquam debitum, pertinet ad justitiam; quod autem impenditur tanquam

(1) Vel Eliu Job ipsum alloquentis, v. 7, ubi præmittit : *Si justè egeris, quid dabis ei, etc.* Sicut per oppositum v. 6 jam præmiserat : *Si peccaveris, quid ei nocebis? vel quid facies contra eum?*

non debitum, gratis datur, et secundùm hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia vel est actus justitiæ, vel est actus misericordiæ; non est ergo actus charitatis.

Sed contra : charitas est amicitia quædam, ut dictum est (qu. 23, art. 1). Sed Philosophus in IX *Ethic.*, inter alios amicitiæ actus ponit hoc unum quod est « operari bonum ad amicos, » quod est amicis benefacere. Ergo beneficentia est actus charitatis.

(Conclusio. — Beneficentia, secundùm suam communem rationem, amicitiæ seu charitatis actus est; secundùm specialem autem boni rationem, possibile est esse alicujus alterius virtutis actum.)

Respondeo dicendum, quòd beneficentia nihil aliud importat, quàm facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter. Uno modo secundùm communem rationem boni, et hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ; et hoc est actus amicitiæ, et per consequens charitatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia per quam vult aliquis bonum amico, ut suprà habitum est (1). Voluntas autem est effectiva eorum quæ vult, si facultas adsit : et ideo, ex consequenti, benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundùm communem rationem est amicitiæ vel charitatis actus. Si autem bonum quod quis facit alteri, accipiatur sub aliqua speciali ratione boni, sic beneficentia accipit specialem rationem, et pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*, « amor movet coordinata ad mutuam habitudinem, et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur, et superiora movet ad inferiorum provisionem; » et quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subjiciendo; ejus autem est ex dilectione nobis benefacere.

Ad secundum dicendum, quòd in collatione donorum duo sunt attendenda : quorum unum est exteriùs datum; aliud autem

(1) Tum qu. 23, art. 1, tum qu. 27, art. 2, expressiùs et ex professo.

est interior passio quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. | Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem, ut scilicet aliquis non superexcedat, concupiscendo et amando divitias; ex hoc enim efficitur homo facilè amissivus divitiarum. Unde si homo det aliquod donum magnum, et tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam vel charitatem. Unde hoc non derogat amicitiæ, si aliquis rem quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem; sed magis ex hoc ostenditur amicitiæ perfectio.

Ad tertium dicendum, quòd sicut amicitia seu charitas respicit in beneficio collato communem rationem boni, ita justitia respicit ibi rationem debiti; misericordia verò respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum.

ARTICULUS II.

Utrùm sit omnibus benefaciendum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit omnibus benefaciendum. Dicit enim Augustinus in I. *De doctrina Christ.* (cap. 8), quòd « omnibus prodesse non possumus. » Sed virtus non inclinat ad impossibile. Ergo non oportet omnibus benefacere.

2. Præterea, *Eccles.*, XII, dicitur : « Da bono (2), et non recipias peccatorem. » Sed multi homines sunt peccatores. Non ergo omnibus est benefaciendum.

3. Præterea, « charitas non agit perperam, » ut dicitur I *ad Cor.*, XIII. Sed benefacere quibusdam est agere perperam, putà si aliquis benefacit inimicis reipublicæ, vel si benefaciat excommunicato, quia per hoc ei communicat. Ergo, cùm be-

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 6, quæstiunc. 3; et *Opusc.*, IV, cap. 8.

(2) Ut. vers. 5 videre est, et græcè τῷ ἀγαθῷ, sed priùs vers. 4, *misericordi*, græcè autem εὐσεβεῖ, hoc est *pio*, ut et vers. 2 similiter : *Benefac pio*, sed in Vulgata, *justo*.

nefacere sit actus charitatis, non est omnibus benefaciendum.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *ad Gal.* ult. : « Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes. »

(Conclusio. — Benefaciendum est omnibus, secundum tamen debitas loci et temporis circumstantias.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, beneficentia consequitur amorem ex parte qua movet superiora ad provisionem inferiorem. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in angelis; quia homines possunt pati multiplices defectus : unde qui est superior secundum aliquid, vel est, vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore; omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circumstantias limitandi.

Ad primum ergo dicendum, quòd simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali; nullus tamen est, de quo non possit occurrere casus, in quo oporteat ei benefacere, etiam in speciali. Et ideo charitas requirit ut homo, etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione ut benefaceret cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali : sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus.

Ad secundum dicendum, quòd in peccatore duo sunt, scilicet culpa et natura. Est ergo subveniendum peccatori, quantum ad sustentationem naturæ; non est autem ei subveniendum ad fomentum culpæ, hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

Ad tertium dicendum, quòd excommunicatis et reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, in quantum per hoc arcentur à culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum, debito tamen modo; puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod hujusmodi dispendium, nisi secundum ordinem justitiæ, paterentur.

ARTICULUS III.

Utrùm sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti. Dicitur enim *Luc.*, XIV : « Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque fratres, neque cognatos. » Sed isti sunt magis conjuncti. Ergo non est magis benefaciendum conjunctis, sed potius extraneis indigentibus; sequitur enim : « Sed cum facis convivium, voca pauperes, et debiles, etc. »

2. Præterea, maximum beneficium est quòd homo aliquem in bello adjuvet. Sed miles in bello magis debet juvare extraneum commilitonem, quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis conjunctis.

3. Præterea, prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia impendenda. Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei à quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum, quam propinquis.

4. Præterea, magis sunt diligendi parentes, quàm filii, ut suprà dictum est (quæst. 26, art. 9). Sed magis est benefaciendum filiis, quia « non debent filii thesaurizare parentibus, sed è converso, » ut dicitur II *ad Cor.*, XII (2). Non est ergo magis benefaciendum magis conjunctis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I *De doctrina Christ.* (cap. 8) : « Cùm omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur. »

(Conclusio. — Quamquam conjunctis magis benefaciendum sit quam extraneis, in casu tamen necessitatis nonnunquam extraneis magis benefaciendum est.)

(1) De his etiam infrà, qu. 32, art. 9; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 6, quæstiunc. 3; et *Quodlib.*, IV, art. 1.

(2) Sic enim vers. 14, ut Apostolus inde ostendat quòd non quærat eorum bona quibus prædicat, etc.

Respondeo dicendum, quòd gratia et virtus imitantur naturæ ordinem, qui ex divina sapientia est institutus. Est autem talis ordo naturæ ut unumquodque agens naturale per prius et magis diffundat suam actionem ad ea quæ sunt sibi magis propinqua; sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius et copiosius dona suæ bonitatis diffundit, ut patet per Dionysium, VII cap. *Cœl. Hier.* Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio charitatis in alios: et ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici. Sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi ad invicem homines communicant · ut consanguinei, in naturali communicatione; concives, in civili; fideles, in spirituali; et sic de aliis. Et secundum diversas conjunctiones sunt diversimodè diversa beneficia dispensanda; nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis conjunctus, simpliciter loquendo. Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum, et temporum, et negotiorum; nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri, non tantam necessitatem patienti.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos, aut consanguineos ad convivium; sed vocare eos ea intentione quòd te ipsi reinvitent; hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere quòd extranei sint magis invitandi in aliquo casu propter majorem indigentiam. Intelligendum est enim quòd magis conjunctis magis est, cæteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus est magis conjunctus, et alter magis indigens, non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiæ et propinquitatis; sed hoc requirit prudentis judicium.

Ad secundum dicendum, quòd bonum multorum commune divinius est, quàm bonum unius: unde pro bono communi reipublicæ vel spirituali, vel temporali, virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo, cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem reipublicæ, in hoc miles impendens commilitoni auxilium,

non impendit ei tanquam privatæ personæ, sed sicut totam rempublicam juvans. Et ideo non est mirum si in hoc præfertur extraneus conjuncto secundum carnem.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis ejus qui debet, sed potius in bonis ejus cui debetur; puta, si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius, vel furtò sublatam, vel mutuo acceptam, sive depositam, vel aliquo alio simili modo. Et quantum ad hoc debet homo priùs reddere debitum, quàm ex eo benefacere conjunctis; nisi fortè esset tantæ necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti; nisi fortè et ille cui res debetur, in simili necessitate esset: in quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio, secundum alias conditiones prudentis judicio requisitas; quia in talibus non potest universalis regula dari propter varietatem singularium casuum, ut Philosophus dicit in IX *Ethic.* Aliud autem est debitum, quod computatur in bonis ejus qui debet, et non ejus cui debetur: putà si debeatur non ex justitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate, ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum: et ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi; nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel alia conditio, putà communis utilitas Ecclesiæ vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda et conjunctionis et beneficii suscepti: quæ similiter non potest communi regula determinari.

Ad quartum dicendum, quòd parentes sunt sicut superiores. Et ideo amor parentum est ad benefaciendum; amor autem filiorum, ad honorandum parentes. Tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios, quàm parentes; quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philosophum in VIII, *Ethic.*, cap. ult.

ARTICULUS IV.

Utrùm beneficentia sit virtus specialis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur; quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur in II *Ethic.* Sed seorsum datur præceptum de beneficentia, et de dilectione; dicitur enim *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros; benefacite his qui oderunt vos. » Ergo beneficentia est virtus distincta à charitate.

2. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum, et alia hujusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

3. Præterea, charitas non distinguitur in multas species. Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus à charitate.

Sed contra est, quòd actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes. Sed beneficentia et benevolentia non differunt, nisi sicut actus exterior et interior; quia beneficentia est executio benevolentiæ. Ergo sicut benevolentia non est alia virtus à charitate, ita nec benevolentia.

(Conclusio. — Beneficentia non est virtus à charitate distincta, sed est illius quædam specialis actus, vel effectus.)

Respondeo dicendum, quòd virtutes diversificantur secundum diversas rationes objecti. Eadem autem est ratio formalis objecti charitatis et beneficentiæ; nam utraque respicit rationem communem boni, ut ex prædictis (art. 2) patet. Unde beneficentia non est alia virtus à charitate, sed nominat quemdam charitatis actum.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus. Et ideo diversitas præceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus (1).

(1) Non quòd etiam actus illi qui sub præceptum cadunt,

Ad secundum dicendum, quòd sicut omnia beneficia proximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, in quantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes, vel boni, vel mali, reducuntur ad aliquas speciales virtutes, vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diversæ beneficiorum species.

Unde patet responsio ad tertium.

QUÆSTIO XXXII.

De eleemosyna, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de eleemosyna.

Et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm eleemosynæ largitio sit actus charitatis. 2° De distinctione eleemosynarum. 3° Quæ sint potiores eleemosynæ, utrum spirituales, vel corporales. 4° Utrùm corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem. 5° Utrùm dare eleemosynas sit in præcepto. 6° Utrùm corporalis eleemosyna sit danda de necessario. 7° Utrùm sit danda de injustè acquisitò. 8° Quorum sit dare eleemosynam. 9° Quibus sit danda. 10° De modo dandi eleemosynas.

ad habitus diversos pertinere non possint, putà præcepta charitatis, fidei, spei, justitiæ, vel similia; sed quia ex actuum diversitate, ut sic, non infertur necessariò diversitas etiam habituum, cùm possint ab eodem habitu procedere propter subordinationem quam ad invicem habent; quod sufficit ad sensum hujus loci.

ARTICULUS I.

Utrùm dare eleemosynam sit actus charitatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd dare eleemosynam non sit actus charitatis. Actus enim charitatis non potest esse sine charitate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine charitate, secundum illud I *Cor.*, XIII : « Si distribuero in cibos pauperum (2) omnes facultates meas, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest. » Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

2. Præterea, eleemosyna computatur inter opera satisfactionis, secundum illud *Daniel,* IV : « Peccata tua eleemosynis redime. » Sed satisfactio est actus justitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed justitiæ.

3. Præterea, offerre hostiam Deo est actus latriæ. Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo, secundum illud *ad Hebr.*, ult. : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus » (ubi suprà). Ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis latriæ.

4. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.* (cap. 1), quòd dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maximè fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis.

Sed contra est, quod dicitur I *Joan.*, III : « Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo? »

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3.

(2) Græcè tantùm, ἐὰν ψωμίζω παντα τὰ ὑπάρχοντα μου; quasi dicat : *Si minutatim divisero bona omnia mea.* Sed quia hoc in cibis dividendis intelligitur, et in gratiam egentium fieri debet, ex græco ψωμὸς quod buccellam vel frustum significat, nec uno verbo sic exprimi potuit à Latinis, rectè per periphrasim redditum est : *Si distribuero in cibos pauperum, etc.*

(Conclusio. — Eleemosynam dare actus charitatis est, interveniente misericordiæ affectu.)

Respondeo dicendum, quòd exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum hujusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est ut subveniatur necessitatem patienti. Unde quidam diffinientes eleemosynam dicunt, quòd « eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum. » Quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut suprà dictum est (quæst. 30, art. 2). Unde manifestum est, quòd dare eleemosynam propriè est actus misericordiæ. Et hoc apparet ex ipso nomine; nam in Græco *eleemosyna* à misericordia derivatur, sicut in latino *miseratio*. Et quia misericordia est effectus charitatis, ut suprà ostensum est, (qu. 30, art. 2 et 3), ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis, misericordia mediante.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter : uno modo materialiter; sicut actus justitiæ est facere justa. Et talis actus virtutis potest esse sine virtute; multi enim non habentes habitum justitiæ, justa operantur ex naturali ratione, vel ex timore, sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter; sicut actus justitiæ est agere justa eo modo quo justus facit, scilicet promptè et delectabiliter. Et hoc modo, actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter, potest esse sine charitate; formaliter autem eleemosynas dare, id est, propter Deum, delectabiliter, et promptè, et omni eo modo quo debet, non est sine charitate.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet actum qui est propriè unius virtutis elicitivè, attribui alteri virtuti, sicut imperanti et ordinanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, in quantum miseratio in defectum patientis, ordinatur ad satisfaciendum pro culpa, secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii, et sic imperatur à latria.

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quòd dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem, in quantum liberalitas aufert impedimentum

hujus actus, quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter eleemosynarum genera distinguantur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynæ corporales, scilicet « pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum (2), et sepelire mortuum; » quæ in hoc versu continentur.

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Ponuntur etiam aliæ septem eleemosynæ spirituales, scilicet « docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos et graves, et pro omnibus orare; » quæ etiam in hoc versu continentur.

Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Ita tamen quod sub eodem intelligatur *consilium* et *doctrina*. Videtur autem quod inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo. Sed per hoc quod mortuus sepelitur, in nullo ei subvenitur; alioquin non esset verum quod Dominus dicit *Matth.*, X; *Luc.*, XII : « Nolite timere eos qui occidunt corpus, et post hoc non habent amplius quid faciant. » Unde et Dominus *Matth.*, XXV, commemorans misericordiæ opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quòd inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur.

2. Præterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessita-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1 et 2.

(2) Vel in carcere quovis modo detentum, ut *Matth.*, XXV, v. 36 et 39, indicatur.

tibus proximi, sicut dictum est. Sed multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ, quàm prædictæ : sicut quod cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter prædictæ eleemosynæ enumerantur.

3. Præterea, dare eleemosynam est actus misericordiæ (1). Sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere, quàm ad misericordiam. Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

4. Præterea, eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo qui defectum ignorantiæ non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quòd quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit in quadam Homilia (2) : « Habens intellectum, curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam, vigilet ne à misericordiæ largitate torpescat; habens artem, qua regitur, magnoperè studeat ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, damnationem pro retento talento timeat, si cum valeat non apud eum pro pauperibus intercedat. » Ergo prædictæ eleemosynæ convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant et deficiunt.

(Conclusio. — Septem sunt misericordiæ opera, seu corporales eleemosynæ, in corporalibus defectibus proximis exhibenda, et totidem spiritualis eleemosynæ genera in spiritualibus defectibus exhibenda.)

Respondeo dicendum, quòd prædicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum : quorum quidam sunt ex parte animæ, ad quos ordinantur spirituales eleemosynæ; quidam verò ex parte corporis, ad quos ordinantur eleemosynæ corporales. Defectus enim corporalis est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita, aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes in-

(1) Sive *opus misericordiæ*, ut Magister, *Sentent.*, lib. IV, dist. 15, lit. C, id est § 3, vocat, et ex nomine ipso patet, ut suprà.

(2) Scilicet IX. in *Evang.*, ubi talenta servis à patrefamilias data explicat versùs finem.

digent, aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex : unus quidem, cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames; et secundum hoc ponitur *pascere esurientem*. Alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis; et secundum hoc dicitur *potare sitientem*. Defectus autem communis respectu exterioris auxilii est duplex : unus respectu tegumenti, et quantum ad hoc dicitur *vestire nudum;* alius autem respectu habitaculi, et quantum ad hoc ponitur suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis, aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas, et quantum ad hoc ponitur *visitare infirmum;* aut est ex causa extrinseca, et quantum ad hoc ponitur *redemptio captivorum*. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura.

Similiter autem spiritualibus defectibus, per spirituales actus subvenitur dupliciter : uno modo, poscendo auxilium à Deo, et quantum ad hoc ponitur oratio qua quis pro aliis orat; alio modo, impendendo humanum auxilium, et hoc tripliciter. Uno modo contra defectum intellectûs; et si quidem sit defectus speculativi intellectûs, adhibetur ei remedium per doctrinam; si autem practici intellectûs, adhibetur ei remedium per consilium (1). Alio modo est defectus ex passione appetitivæ virtutis, inter quos maximus est tristitia, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo ex parte inordinati actûs; qui quidem tripliciter considerari potest : uno modo ex parte ipsius peccantis, in quantum procedit ab ejus inordinata voluntate, et sic adhibetur remedium per correptionem; alio modo ex parte ejus in quem peccatur, et si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam, si autem sit in Deum vel proximum, non est nostri arbitrii remittere, ut Hieronymus dicit super *Matth.;* tertio modo ex parte sequelæ ipsius actûs inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam præter peccantis intensionem; et sic remedium adhibetur sup-

(1) Hinc fortè in prædictis versibus uno verbo utrumque illud expressum est, quia utrumque ad defectum intellectûs pertinet, licèt alio modo, et secundùm aliam rationem.

portando, maximè in his qui ex infirmitate peccant, secundùm illud *Rom.*, XV : « Debemus, nos firmiores, infirmitates aliorum sustinere. » Et non solùm secundùm quòd infirmi sunt, sive graves ex inordinatis actibus, sed etiam quæcumque eorum onera sunt supportanda, secundùm illud *Galat.*, VI : « Alter alterius onera portate. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sepùltura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habeat; et secundùm hoc Dominus dicit quòd interficientes corpus non habent ampliùs quid faciant, et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera, sed enumerat solùm illa quæ sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de ejus corpore agatur, tum quantum ad hoc quòd vivit in memoriis hominum, cujus honor debonestatur, si insepultus remaneat; tum etiam quantum ad affectum quem adhuc vivens habebat de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius : et secundùm hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura, ut Tobias, et illi qui Dominum sepelierunt, ut patet per Augustinum in lib. *De cura pro mortuis agenda* (cap. 3).

Ad secundum dicendum, quòd omnes aliæ necessitates ad has reducuntur. Nam et cæcitas et claudicatio sunt infirmitates quædam : unde dirigere cæcum, et sustentare claudum, reducuntur ad visitationem infirmorum. Similiter etiam subvenire homini contra quamcumque oppressionem illatam extrinsecùs, reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem, quibus paupertati subvenitur, non quæruntur nisi ad subveniendum prædictis defectibus : et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda (1).

Ad tertium dicendum, quòd correptio peccantium quantum ad ipsam executionem actùs, severitatem justitiæ continere videtur. Sed quantum ad intensionem corripientis, qui vult hominem à malo culpæ liberare, pertinet ad misericordiam et dilectionis affectum, secundùm illud *Proverb.*, XXVII : « Me-

(1) Præsertim cùm pauperem ditare non sit necessarium ad misericordiam, sed sublevare sufficiat; imò nec sublevare absolutè, sed juxta facultatem propriam.

liora sunt vulnera diligentis, quàm fraudulenta oscula odientis. »

Ad quartum dicendum, quòd non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solùm ea qua quis nescit ea quæ convenit eum scire; cui defectui per doctrinam subvenire, ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandæ sunt debitæ circumstantiæ personæ et loci et temporis, sicut et in aliis actibus virtuosis.

ARTICULUS III.

Utrùm eleemosynæ corporales sint potiores quàm spirituales.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd eleemosynæ corporales sint potiores quàm spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere; ex hoc enim eleemosyna laudem habet, quòd indigenti subvenit. Sed corpus cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ quàm spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

2. Præterea, recompensatio beneficii laudem et meritum eleemosynæ minuit; unde et Dominus dicit, *Luc.*, XIV : « Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare vicinos divites, ne fortè et ipsi te reinvitent. » Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio; quia qui orat pro alio, sibi proficit, secundùm illud *Psalm.* XXXIV : « Oratio mea in sinu meo convertetur. » Qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit; quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores quàm spirituales.

3. Præterea, ad laudem eleemosynæ pertinet, quòd pauper ex eleemosyna data consoletur (2); unde *Job*, XXXI, dicitur : « Si non benedixerunt mihi latera ejus. » Et *ad Philemonem* dicit Apostolus : « Viscera sanctorum requieverunt per te,

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 134, ad 3.

(2) Passivo sensu quamvis inusitato, id est, *ut solatium recipiat*, sicut et *Eccles.*, XXXV, v. 21 et alibi passivè usurpatur.

frater. » Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis, quàm spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est quàm spiritualis.

Sed contra est, quod Augustinus in lib. *De serm. Domini in monte*, super illud : « Qui petit à te, da ei, » dicit : « Dandum est quod neq tibi nec alteri noceat. Et cùm negaveris quod petit, indicanda est justitia, ut et non eum inanem dimittas. Et aliquando melius aliquid dabis, cùm injustè petentem correxeris. » Correctio autem est eleemosyna spiritualis. Ergo spirituales eleemosynæ sunt corporalibus præferendæ.

(Conclusio. — Cùm simpliciter spirituales eleemosynæ sint corporalibus præferendæ, aliqua tamen corporalis eleemosyna in casu est spirituali eminentior ac præstantior.)

Respondeo dicendum, quòd comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter. Uno modo simpliciter loquendo; et secundùm hoc eleemosynæ spirituales præeminent triplici ratione: primò quidem, quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod præeminet corporali, secundùm *Proverb.*, IV : « Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis ; » secundò, ratione ejus cui subvenitur, quia spiritus nobilior est corpore : unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum, quàm quantum ad corpus, ita et proximo quem debet sicut seipsum diligere; tertiò, quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo, quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles. Alio modo possunt comparari secundùm aliquem particularem casum, in quo quædam corporalis eleemosyna alicui spirituali præfertur. Putà, magis est pascendus fame moriens, quàm docendus, sicut et indigenti, secundùm Philosophum : « Melius est ditari quàm philosophari; » quamvis hoc sit simpliciter melius.

Ad primum ergo dicendum, quòd dare magis indigenti melius est, cæteris paribus; sed si minùs indigens sit melior, et melioribus indigeat, dare ei melius est; et sic est in proposito.

Ad secundum dicendum, quòd recompensatio non minuit meritum et laudem eleemosynæ, si non sit intenta; sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis.

Sicut et de Catone Salustius dicit, quòd « quò magis gloriam fugiebat, eò magis eum gloria sequebatur (1). » Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus; et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

Ad tertium dicendum, quòd meritum dantis eleemosynam attenditur secundùm id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo in quo requiescit, si sit inordinata.

ARTICULUS IV.

Utrùm eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd eleemosynæ corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior suâ causâ (2). Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus.

2. Præterea, dare corporale pro spirituali vitium est simoniæ. Sed hoc vitium est omnino vitandum. Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

3. Præterea, multiplicatâ causâ multiplicatur effectus. Si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum, sequeretur quòd major eleemosyna magis spiritualiter proficeret: quod est contra illud quod legitur *Luc.*, XXI, de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium (3); quæ secundùm sententiam Domini plus omnibus misit. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, XXVII: « Eleemosyna viri gratiam hominis quasi pupillam conservabit (4). »

(1) Vel *quò minùs gloriam petebat, eò magis assequebatur;* ut in conjuratione Catilinæ loquitur Salustius eo capite in quo ex professo Catonem cum Cæsare comparat, circa medium.

(2) Imò, causa potior semper suo effectu seu causato, ut ex lib. *De causis*, proposit. IX, colligitur, et in Axiomatibus philosophicis indicat Beda, vel sub nomine Bedæ alius auctor.

(3) Ut videre est v. 3; sed et *Marc.*, XII, v. 43.

(4) Sic vetera Biblia, vers. 16, pro cap. 17, v. 18, in

(Conclusio. — Quamquam corporalium eleemosynarum secundùm suam naturam non sit spiritualis aliquis, sed corporalis effectus, ex parte tamen motivi ad corporales eleemosynas, quod est charitas Dei et proximi, aliqua ex ipsis est expectanda spiritualis utilitas.)

Respondeo dicendum, quòd eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo, secundùm suam substantiam; et secundùm hoc non habet nisi corporalem effectum, in quantum scilicet supplet corporales defectus proximorum. Alio modo, potest considerari ex parte causæ ejus, in quantum scilicet aliquis eleemosynam corporalem dat propter dilectionem Dei et proximi; et quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundùm illud *Eccles.*, XXIX : « Perde pecuniam propter fratrem, pone thesaurum in præceptis Altissimi; et proderit tibi magis quàm aurum (1). » Tertio modo, ex parte effectûs; et sic etiam habet spiritualem fructum, in quantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde et ibidem subditur : « Conclude eleemosynam in sinu pauperis, et hæc pro te exorabit ab omni malo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundùm suam substantiam.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui dat eleemosynam non intendit emere aliquid spirituale pro corporali, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præeminere; sed intendit per charitatis affectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum, quòd vidua quæ minus dedit secundùm quantitatem, plus dedit secundùm suam proportionem, ex quo pensatur in ipsa major charitatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

novis et in græcis; pleniùs autem utrobique sic : *Eleemosyna viri quasi signaculum cum ipso* (σφραγὶς) *et gratiam hominis, etc.*

(1) Ubi pleniùs rursum : *Perde pecuniam propter fratrem et amicum tuum, et ne abscondas eam sub lapide in perditionem, etc.*

ARTICULUS V.

Utrùm dare eleemosynam sit in præcepto.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd dare eleemosynam non sit in præcepto. Consilia enim à præcepto distinguuntur. Sed dare eleemosynam est consilium, secundùm illud *Dan.*, IV : « Consilium meum regi placeat, peccata tua eleemosynis redime. » Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

2. Præterea, cuilibet licet sua re uti et eam retinere. Sed retinendo rem suam, aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare; non ergo dare eleemosynam est in præcepto.

3. Præterea, omne quod cadit sub præcepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale, quia præcepta affirmativa (2) obligant pro tempore determinato. Si ergo dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter, nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur, quia semper probabiliter æstimari potest quòd pauperi aliter subveniri possit, et quòd id quod est in eleemosynas erogandum, posset ei esse necessarium, vel in præsenti vel in futuro. Ergo videtur quòd eleemosynam dare non sit in præcepto.

4. Præterea, omnia præcepta ad præcepta decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de ratione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

Sed contra : nullus punitur pœnâ æternâ pro omissione alicujus quod non cadit sub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœnâ æternâ pro omissione eleemosynarum, ut patet *Matth.*, XXV. Ergo dare eleemosynam est in præcepto.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 4, et art. 4, quæstiunc. 1; et *Quodlib.*, VI, art. 12.

(2) Id est, præcepta quæ aliquid statuunt faciendum, quale tantùm est eleemosyna; cùm alioqui *negativa*, id est quæ aliquid prohibent, ad peccatum obligent semper et pro *semper*, ut suo loco expressiùs.

(CONCLUSIO. — Eleemosynam de superfluo dare et necessitatem patienti, est in præcepto; cæteris autem largiri eleemosynas, consilii potiùs quàm præcepti est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm dilectio proximi sit in præcepto, necesse est omnia illa cadere sub præcepto, sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet, ut proximo non solùm velimus bonum, sed etiam operemur, secundùm illud I *Joan.*, III : « Non diligamus verbo neque linguâ, sed opere et veritate. » Ad hoc autem quòd velimus et operemur bonum alicujus, requiritur quòd ejus necessitati subveniamus, quod fit per eleemosynarum largitionem : et ideo eleemosynarum largitio est in præcepto. Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, necesse est quòd hoc modo donum eleemosynæ cadat sub præcepto, secundùm quòd actus est de necessitate virtutis, scilicet secundùm quod recta ratio requirit. Secundùm quam est aliquid considerandum ex parte dantis, et aliquid ex parte ejus cui est eleemosyna danda : ex parte quidem dantis, considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum, secundùm illud *Luc.*, XI : « Quod superest date eleemosynam. » Et dico *superfluum*, non solùm respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit; respectu quorum dicitur *necessarium personæ*, secundùm quòd *persona* dignitatem importat, quia priùs oportet quòd unusquisque sibi provideat, et his quorum cura ei incumbit, et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat. Sicut et natura primò accipit sibi ad sustentationem proprii corporis, quod est necessarium, ministerio virtutis nutritivæ, superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam. Ex parte autem recipientis, requiritur quòd necessitatem habeat; alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cùm non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sola, sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod Ambrosius dicit : « Pasce fame morientem; si non paveris, occidisti. » Sic ergo dare eleemosynam de superfluo, est in præcepto, et dare eleemosynam

ei qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynas dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia.

Ad primum ergo dicendum, quòd Daniel loquebatur regi qui non erat legi Dei subjectus; et ideo ea quæ pertinent ad præceptum legis quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilii. Vel potest dici, quòd loquebatur in casu illo, in quo dare eleemosynam non est in præcepto.

Ad secundum dicendum, quòd bona temporalia quæ hominì divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem; sed quantum ad usum non solùm debent esse ejus, sed etiam aliorum qui ex eis sustentari possunt, ex eo quod ei superfluit. Unde Basilius dicit (1): «Si fateris ea tibi divinitus provenisse (scilicet temporalia bona), an injustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens: Cur tu abundas, ille verò mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris; ille verò patientiæ braviis decoretur. Est panis famelici quem tu tenes; nudi tunica, quam in conclavi conservas; discalceati calceus, qui penes te marcescit; indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot injuriaris quot dare vales.» Et hoc idem dicit Ambrosius, ut habetur in Decretis, distinct. 27, XLVII (cap. *Sicut ii*).

Ad tertium dicendum, quòd est aliquod tempus dare, in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omittat. Ex parte quidem recipientis, cùm apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat. Ex parte verò dantis, cùm habeat superflua, quæ secundùm statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet quòd consideret omnes casus qui possunt contingere in futurum; hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet, *Matth.*, VI. Sed debent dijudicari *superfluum* et *necessarium*, secundùm ea quæ probabiliter ut in pluribus occurrunt.

Ad quartum dicendum, quòd omnis subventio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim

(1) In Sermone qui inscribitur: *Ad avaros divites*, et habetur in illa verba *Luc.*, XII: *Destruam horrea mea et majora faciam, etc.*, ut quidam dives dicit, vers. 18.

Apostolus interpretatur, I *ad Timoth.*, IV, dicens : « Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ; » quod dicit, quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio : « Ut sis longævus super terram. » Sub pietate autem comprehènditur omnis eleemosynarum largitio.

ARTICULUS VI.

Utrùm quis debeat dare eleemosynam de necessario.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim charitatis non minùs attenditur penes effectum beneficii, quàm penes interiorem affectum. Peccat autem qui præposterè agit in ordine charitatis, quia ordo charitatis est in præcepto. Cùm ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se quàm proximum diligere (1), videtur quòd peccet, si subtrahat sibi necessaria ut alteri largiatur.

2. Præterea, quicumque largitur de his quæ sunt necessaria sibi, est propriæ substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum, ut patet per Philosophum in IV *Ethic.* (cap. 1). Sed nullum opus vitiosum est faciendum. Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

3. Præterea, Apostolus dicit, I *ad Timoth.*, V : « Si quis suorum et maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. » Sed quòd aliquis det de his quæ sunt sibi necessaria, vel suis, videtur derogare curæ quam quis debet habere de se et suis. Ergo videtur quòd quicumque de necessariis eleemosynam dat, graviter peccet.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus. » Sed ille qui dat omnia quæ habet pauperibus, non solùm dat superflua, sed etiam necessaria. Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

(Conclusio. — De eo quod simpliciter ad vitam vel personæ statum necessarium est, eleemosyna dari non debet, nisi

(1) Cùm sit regula ipsa dilectionis qua proximum diligit.

in casu in quo bono communi subveniretur, quanquam laudabile esset necessaria etiam ad statûs et personæ conditionem, largiri indigentibus.)

Respondeo dicendum, quòd necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest, et de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet : putà si aliquis in articulo necessitatis constitutus, haberet solùm unde posset sustentari, et filii sui, vel alii ad eum pertinentes. De hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi et suis vitam subtrahere. Sed hoc dico, nisi fortè talis casus immineret, ubi subtrahendo sibi, daret alicui magnæ personæ per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personæ liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis expoñeret, cùm bonum commune sit proprio præferendum (1). Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundùm conditionem et statum propriæ personæ et aliarum personarum, quarum cura ei incumbit. Hujusmodi necessarii terminus non est in indivisibili constitutus; sed multis additis, non potest dijudicari esse ultra tale necessarium, et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundùm proprium statum. De hujusmodi ergo eleemosynam dare est bonum; et non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Inordinatum autem esset si aliquis tantùm sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundùm proprium statum et negotia occurrentia; nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda : quorum primum est quando aliquis statum mutat, putà per religionis ingressum; tunc enim omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundò, quando ea quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitæ, tamen de facili re-

(1) Si ejusdem generis utrumque sit, ut infrà per aliam occasionem explicatur, scilicet qu. 152, art. 4, ad 3. Tale autem est utrumque illud bonum cujus comparatio nunc fit : sicut et in corpore naturali unius membri refectionem seu jacturam patitur homo, ut corporis totius integritas et valetudo conservetur.

sarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertiò, quando occurreret extrema necessitas alicujus privatæ personæ, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicæ. In his etiam casibus laudabiliter prætermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut majori necessitati subveniret.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

ARTICULUS VII.

Utrùm possit fieri eleemosyna de injustè acquisitis.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd possit eleemosyna fieri de illicitè acquisitis. Dicitur enim *Luc.*, XVI : « Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. » Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis iniquè acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

2. Præterea, omne turpe lucrum videtur esse illicitè acquisitum. Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur; unde et de hujusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet, secundùm illud *Deuter.*, XXIII : « Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui. » Similiter etiam turpiter acquiritur, quod acquiritur per aleas; quia ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (cap. 4 vel 5), tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare. Turpissimè etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui sancto injuriam facit. Et tamen de hujusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de malè acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

3. Præterea, majora mala sunt magis vitanda, quàm minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ, quam homicidium : quod aliquis incurrit, nisi alii in ultima necessitate subveniat, ut patet per Ambrosium dicentem (ubi supra) : « Pasce fame morientem, quoniam si non paveris, occidisti. » Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de malè acquisitis.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 2 et 3; et *Quodlib.*, XII, art. 29, seu qu. 18, art. 3.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. XXXV) : « De justis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis judicem Christum ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis. » Et postea : « Nolite velle eleemosynas facere de fœnore et usuris. Fidelibus dico quibus corpus Christi erogamus. »

(CONCLUSIO. — Ex injustè acquisitis per furtum vel rapinam non potest fieri eleemosyna, sed restitutio fieri debet; injustè verò acquisita, quæ quis per simoniam aut subversionem justitiæ accepit, in eleemosynas elargiri tenetur; turpe lucrum vero, et justè retineri, et rectè in eleemosynam impendi potest.)

Respondeo dicendum, quòd tripliciter potest aliquid esse illicitè acquisitum. Uno enim modo, id illicitè ab aliquo acquiritur, quod debetur ei à quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit : sicut contingit in rapina, et furto, et usuris. Et de talibus, cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest. Alio verò modo est aliquid illicitè acquisitum, quia quidem ille qui acquisivit, retinere non potest, nec tamen debetur ei à quo acquisivit; quia scilicet contra justitiam accepit, et alter contra justitiam dedit. Sicut contingit in simonia, in qua dans et accipiens contra justitiam legis divinæ agit (1). Unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet et datio et acceptio est contra legem. Tertiò modo est aliquid illicitè acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur, est illicitum, sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc propriè vocatur *turpe lucrum*. Quod enim mulier meretricem exerceat turpiter agit, et contra legem Dei; sed in eo quòd accipit, non injuste agit nec contra legem. Unde quod sic illicitè acquisitum est, retineri potest, et de eo eleemosyna fieri.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in

(1) Ex cap. *Quos constiterit*, Causâ I, qu. 1, ubi dantem pariter et accipientem damnatio Simonis involvere dicitur; et cap. *Placuit*, ubi dicitur anathema danti et accipienti.

libro *De verbis Domini* (ubi supra) : « Illud verbum Domini quidam malè intelligendo, rapiunt res alienas, et aliquid inde pauperibus largiuntur, et putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est. » Sed omnes divitiæ *iniquitatis* dicuntur, ut dicitur in libro *De quæst. Evangelii;* quia non sunt divitiæ iniquæ nisi iniquis, qui in eis spem constituunt. Vel secundum Ambrosium, « iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus; » vel quia « in pluribus prædecessoribus quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui injustè usurpavit aliena, quamvis tu nescias, » ut Basilius dicit. Vel, omnes divitiæ dicuntur *iniquitatis*, id est, *inæqualitatis;* quia non æqualiter sunt omnibus distributæ, uno egente et alio superabundante.

Ad secundum dicendum, quòd de acquisito per meretricium jam dictum est qualiter eleemosyna fieri possit. Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum, potest fieri eleemosyna; quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa verò quæ per aleas acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex divino jure, scilicet quòd aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt; sicut sunt minores et furiosi, et hujusmodi; et quòd aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi, ad ludum, et quòd fraudulenter ab eo lucretur : et in his casibus tenetur ad restitutionem; et sic de eo non potest eleemosynam facere. Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex jure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subjecti, et iterum per dissuetudinem abrogari potest; ideo apud illos qui sunt hujusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem, qui lucrantur, nisi fortè contraria consuetudo prævaleat, aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum : in quo casu non tenetur restituere, quia ille qui amisit, non est dignus recipere; nec potest licitè retinere tali jure positivo durante : unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu (1).

(1) Ad hanc responsionem spectat quod Gregorius, Causâ I,

Ad tertium dicendum, quòd in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia : unde licet ei qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit. Et eadem ratione, licet habenti aliquid de alieno, de hoc eleemosynam dare (quinimò et accipere) si aliter subvenire non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo, debet requisita Domini voluntate pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ARTICULUS VIII.

Utrùm ille qui est in potestate alicujus constitutus, possit eleemosynam facere.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd ille qui est in potestate alterius constitutus, possit eleemosynam facere. Religiosi enim sunt in potestate suorum prælatorum, quibus obedientiam voverunt. Sed si eis non liceret eleemosynam facere damnum reportarent ex statu religionis; quia sicut Ambrosius dicit (2) : « Summa Christianæ religionis in pietate consistit, » quæ maximè per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynam facere.

2. Præterea, uxor est sub potestate viri, ut dicitur *Gen.*, III. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem : unde et de beata Lucia dicitur, quod ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quòd aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

ut suprà, qu. 1, cap. *Non est*, negat eleemosynam esse, *si pauperibus dispensetur quod ex illicitis rebus accipitur, quia qui hac intentione malè accipit ut quasi benè dispenset, gravatur potius quàm juvatur.*

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 5, quæstiunc. 1 et deinceps; et *Opusc.*, LXXIII, cap. 17; ut et *Quodlib.*, III, art. 15, seu qu. 6, art. 1.

(2) Vel sub ejus nomine supposititius Commentator I. *ad Timoth.*, IV, super illud : *Pietas, etc.*

3. Præterea, naturalis quædam subjectio est filiorum ad parentes : unde Apostolus *ad Eph.*, VI, dicit : « Filii, obedite parentibus vestris in Domino. » Sed filii, ut videtur, possunt de rebus patris eleemosynas facere; quia sunt quodammodo ipsorum, cùm sint hæredes : et ideo cùm possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quòd possint eis uti eleemosynas dando, ad remedium animæ suæ. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynas dare.

4. Præterea, servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud *ad Titum* II : « Servos dominis suis subditos esse. » Licet autem eis aliquid in utilitatem Domini facere; quòd maximè fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate aliena constituti, possunt eleemosynas facere.

Sed contra est, quòd eleemosynæ non sunt faciendæ de alieno; sed de justis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet, ut Augustinus dicit, in libro *De verbis Domini*. Sed si subjecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

(Conclusio. — Sub alterius potestate constitutus de his tantum quorum ipse dominus est, eleemosynam licitè facere potest, non autem de his quæ domini sui sunt, nisi fortè in casu extremæ necessitatis.)

Respondeo dicendum, quòd ille qui est sub potestate alterius constitutus, in quantum hujusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet; hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quòd ea in quibus inferior superiori subjicitur, dispenset non aliter quàm ei sit à superiore permissum. Sic ergo, ille qui est sub potestate constitutus, de re secundum quam superiori subjicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei à superiore fuerit commissum. Si quis verò habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit, jam secundum hoc non est potestati subjectus, quantum ad hoc proprii juris existens; et de hoc potest eleemosynam facere.

Ad primum ergo dicendum, quòd monachus si habet dis-

pensationem à prælato commissam (1), potest eleemosynas facere de rebus monasterii, secundum quod sibi est commissum. Si verò non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia abbatis vel expressè habita, vel probabiliter præsumpta, nisi fortè in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur pejoris conditionis; quia sicut dicitur in libro *De Eccles. dogmat.* : « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, sed melius est, pro intentione sequendi Dominum, insimul omnia donare, et absolutum sollicitudine, egere cum Christo. »

Ad secundum dicendum, quòd si uxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda onera matrimonii, vel ex proprio lucro, vel quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri, vel expresso vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis, sicut de monacho dictum est. Quamvis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonii, tamen in his quæ ad dispositionem domus pertinent, « vir caput est mulieris, » secundum Apostolum I *ad Cor.*, XI. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum (2) : unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ sunt filii familias, sunt patris; et ideo non potest eleemosynam facere, nisi fortè aliquam modicam, de qua potest præsumere quod patri placeat : nisi fortè alicujus rei esset sibi à patre dispensatio commissa. Et idem dicendum est de servis.

Unde patet solutio ad quartum.

(1) Id est œconomiam sive curam administrandi bona quæ ad monasterium spectant.

(2) Immò et sponsum cui contra propriam voluntatem fuerat desponsata, cùm deprecata instantissimè matrem esset ne nominaret sibi sponsum.

ARTICULUS IX.

Utrùm propinquioribus sit magis eleemosyna danda.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim *Eccl.*, XII : « Da misericordi, et non suscipias peccatorem; benefac humili, et non des impio. » Sed quandoque contingit quod nostri propinqui sunt peccatores et impii. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

2. Præterea, eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundum illud *Matth.*, VI (2) : « Et Pater tuus qui videt in abscondito, reddet tibi. » Sed retributio æterna maximè acquiritur ex eleemosynis quæ sanctis erogantur, secundum illud *Luc.*, XVI : « Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cùm defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula. » Quod exponens Augustinus in lib. *De verbis Domini* dicit : « Qui sunt habituri æterna habitacula, nisi sancti Dei? et qui sunt qui ab eis recipiendi sunt in tabernacula, nisi qui eorum indigentiæ serviunt? » Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus, quàm propinquioribus.

3. Præterea, maximè homo est sibi propinquus. Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quòd non sit magis facienda eleemosyna personæ magis conjunctæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Tim.*, V : « Si quis suorum, et maximè domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. »

(Conclusio. — Multo sanctiori ac majorem patienti necessitatem, et magis ad commune bonum utili, magis est eleemosyna danda, quàm personæ propinquiori, nisi propinquitatis valde magnum esset vinculum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I *De*

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 6, quæstiunc. 3; et *ad Rom.*, XII, lect. 2, circa finem; ut et I. *ad Cor.*, XVI, lect. 1, col. 1.

(2) Tam de eleemosyna dictum vers. 3, quàm de oratione, vers. 6, in cubiculo faciendâ.

Doctrina christiana (cap. 28) : « Illi qui sunt nobis magis conjuncti, quasi quadam sorte nobis obvenit, ut eis magis providere debeamus (1). » Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam conjunctionis, et sanctitatis, et utilitatis. Nam multo sanctiori, magis indigentiam patienti, et magis utili ad commune bonum, est magis eleemosyna danda quam personæ propinquiori, maximè si non sit multum conjuncta, cujus cura specialis nobis non immineat, et si magnam necessitatem non patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatori non est subveniendum, in quantum est peccator, id est, ut per hoc in peccato foveatur; sed in quantum homo est, id est, ut natura sustentetur.

Ad secundum dicendum, quòd opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet. Uno quidem modo ex radice charitatis; et secundum hoc, eleemosyna est meritoria, prout in ea servatur ordo charitatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, cæteris paribus. Unde Ambrosius dicit in I *De Officiis* (cap. 39) : « Est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas. Melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere. » Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ, ex merito ejus cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

Ad tertium dicendum, quòd cùm eleemosyna sit opus misericordiæ, sicut misericordia non est propriè ad seipsum, sed per quamdam similitudinem, ut supra dictum est (2), ita etiam, propriè loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi fortè ex persona alterius, putà cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest et ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo et aliis ministrat.

(1) Quoad æquivalentem sensum, non quoad verba quæ superiùs ex eo loco relata sunt elegantiùs et pleniùs.

(2) Quæst. nimirum 30, art. 1, ad 2, ubi pleniùs explicatur.

ARTICULUS X.

Utrùm eleemosyna sit abundanter facienda.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maximè debet fieri conjunctioribus. Sed illis non debet sic dari, ut ditiores inde fieri valeant, sicut Ambrosius dicit in I *De Offic.* (cap. 39). Ergo nec aliis debet abundanter dari.

2. Præterea, Ambrosius dicit ibidem : « Non debent simul effundi opes, sed dispensari (2). » Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet. Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

3. Præterea, II *ad Cor.*, VIII, dicit Apostolus : « Non ut aliis sit remissio, (id est, ut alii de vestris otiosè vivant) vobis autem sit tribulatio, » id est, paupertas. Sed hoc contingeret, si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

Sed contra est, quòd dicitur *Tob.*, IV : « Si multum tibi fuerit, abundanter tribue. »

(Conclusio. — Abundanter eleemosynam facere, ut indigentiam suppleat recipientis, et sit secundum propriæ facultatis proportionem facta, laudabile est; sed vitium est sic abundanter dare, ut recipiens superfluum habeat.)

Respondeo dicendum, quòd abundantia eleemosynæ potest considerari et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cùm scilicet aliquis aliquid dat quod est multum secundum proportionem propriæ facultatis; et sic laudabile est abundanter dare. Unde et Dominus *Luc.*, XXI, laudavit viduam « quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit, mitis; » observatis tamen his, quæ suprà dicta sunt de

(1) De his etiam infrà, qu. 117, art. 1, ad 2; et II. *Cor.*, VIII, col. 2 et 3, et cap. VI, col. 1.

(2) Vel sic, verbis paululùm immutatis : *Dominus non vult effundi opes, etc.* Idem autem est dispensari quod cum mensura quadam et moderatione distribui.

eleemosyna facienda de necessariis. Ex parte verò ejus cui datur, est abundans eleemosyna dupliciter. Uno modo, quod suppleat sufficienter ejus indigentiam; et sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo, ut superabundet superfluitatem; et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Unde et Apostolus dicit : I *ad Cor.*, XIII : « Si distribuero in cibos pauperum. » Ubi Glossa dicit : « Per hoc cautela eleemosynæ docetur, ut non uni, sed multis detur, ut pluribus prosit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

Ad secundum dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynæ ex parte dantis. Sed intelligendum est, quòd Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Unde subdit ibi : « Nisi fortè, ut Elisæus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura domestica teneretur. »

Ad tertium dicendum, quòd auctoritas inducta quantum ad hoc quod dicit : « Non ut aliis sit remissio, vel refrigerium, » loquitur de abundantia eleemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis, cui non est danda eleemosyna ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum; quorum quidam delicatiùs nutriti, indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde Ambrosius dicit in lib. *De Offic.* (ubi suprà) : « Consideranda est in largiendo ætas atque debilitas; nonnunquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales; aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo. » Quantum verò ad id quod subditur : « Vobis autem tribulatio, » loquitur de *abundantia* ex parte dantis. Sed sicut Glossa ibidem dicit : « non hoc ideo dicit quin melius esset (scilicet abundanter dare); sed infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur. »

QUÆSTIO XXXIII.

De correctione fraterna, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de correctione fraterna.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm fraterna correctio sit actus charitatis. 2° Utrùm sit sub præcepto. 3° Utrùm hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solùm ad prælatos. 4° Utrùm subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere. 5° Utrùm peccator possit corrigere. 6° Utrùm aliquis debeat corripi, qui ex correctione sit deterior. 7° Utrùm secreta correctio debeat præcedere denuntiationem. 8° Utrùm testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

ARTICULUS I.

Utrùm fraterna correctio sit actus charitatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd fraterna correctio non sit actus charitatis. Dicit enim Glossa *Matth.*, XVIII, super illud, « Si peccaverit in te frater tuus, » quòd frater est arguendus ex zelo justitiæ. Sed justitia est virtus distincta à charitate. Ergo correctio fraterna non est actus charitatis, sed justitiæ.

2. Præterea, correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio est consilium quoddam, quod pertinet ad prudentiam; prudentis enim est esse consiliativum, ut dicitur in *Ethic.* (2). Ergo fraterna correctio non est actus charitatis, sed prudentiæ.

3. Præterea, contrarii actus non pertinent ad eamdem virtutem. Sed supportare peccantem est actus charitatis, secundum illud *ad Gal.*, VI : « Alter alterius onera portate, et sic adim-

(1) De his etiam infrà, in hac eadem quæst., art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 1, ad 6.

(2) Colligitur ex 5 et 8 cap. græco-lat., vel in antiquis cap. 5 et 6, ac apud S. Thomam ibi.

plebitis legem Christi; » quæ est lex charitatis. Ergo videtur quòd corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

Sed contra est, quòd corrigere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus charitatis, ut suprà dictum est (qu. 32, art. 1). Ergo et correctio fraterna est actus charitatis.

(Conclusio. — Correctio qua fratris malum et peccatum repellimus, actus misericordiæ ac charitatis est, ut imperantis, et magis quam infirmitatis curatio, vel subventio; at correctio qua remedium adhibetur malo quod vergit in aliorum, et communis boni nocumentum, actus potius justitiæ est.)

Respondeo dicendum, quòd correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicujus. Peccatum autem alicujus dupliciter considerari potest : uno quidem modo, in quantum est nocivum ei qui peccat; alio modo, in quantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex ejus peccato læduntur, vel scandalizantur, et etiam in quantum est in nocumentum boni communis, cujus justitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis : una quidem, quæ adhibet remedium peccato, in quantum est quoddam malum ipsius peccantis; et ista est propriè *fraterna correctio*, quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicujus, ejusdem rationis est sicut bonum ejus procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam volumus et operamur bonum amico. Unde etiam correctio fraterna est actus charitatis, quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum; cujus remotio magis pertinet ad charitatem, quàm etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti; quantò contrarium bonum virtutis magis est affine charitati, quàm bonum corporis vel exteriorum rerum. Unde correctio fraterna est actus charitatis potiùs quàm curatio infirmitatis corporalis, vel subventio qua excluditur exterior egestas. Alia verò correctio est quæ adhibet remedium peccato delinquentis, secundùm quòd est in malum aliorum, et præcipuè in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus justitiæ, cujus est conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur de secunda correctione, quæ est actus justitiæ. Vel si loquatur etiam de prima, tunc justitia ibi sumitur secundùm quòd est universalis virtus, ut infrà dicetur (1), prout etiam « omne peccatum est iniquitas, » ut dicitur I *Joan.*, III, quasi contra justitiam existens.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, « prudentia facit rectitudinem in his quæ sunt ad finem, de quibus est consilium et electio. » Tamen cùm per prudentiam aliquid rectè agimus ad finem alicujus virtutis moralis, putà temperantiæ vel fortitudinis, actus ille est principaliter illius virtutis ad cujus finem ordinatur. Quia ergo admonitio quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad amovendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem, manifestum est quòd talis admonitio principaliter est actus charitatis quasi imperantis; prudentiæ verò secundariò quasi exequentis et dirigentis actum.

Ad tertium dicendum, quòd correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis ex ea consequitur; in tantum enim aliquis supportat peccantem, in quantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat; et ex hoc contingit quòd eum satagit emendare.

ARTICULUS II.

Utrùm correctio fraterna sit in præcepto.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd correctio fraterna non sit in præcepto. Nihil enim quod est impossibile cadit sub præcepto, secundùm illud Hieronymi : « Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. » Sed *Eccles.*, VII, dicitur : « Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ille despexerit. » Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

(1) Nimirum qu. 58, art. 5, ex professo.

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et de virtut., qu. 3, art. 2, ad 16.

2. Præterea, omnia præcepta legis divinæ ad præcepta decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum decalogi. Ergo non cadit sub præcepto.

3. Præterea, omissio præcepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternæ correctionis invenitur in sanctis et spiritualibus viris; dicit enim Augustinus, I. *De Civit. Dei* (cap. 9), quòd « non solùm inferiores, verùm etiam hi qui superiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent propter quamdam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis. » Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

4. Præterea, illud quod est in præcepto, habet rationem debiti. Si ergo correctio fraterna caderet sub præcepto, hoc fratribus deberemus, ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille qui debet alicui debitum corporale, putà pecuniam, non debet esse contentus ut ei occurrat creditor, sed debet eum quærere ut debitum reddat. Oporteret ergo quòd homo quæreret correctione indigentes ad hoc quòd eos corrigeret; quod videtur inconveniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere, tum etiam quia oporteret quòd religiosi de claustris suis exirent ad corrigendos homines, quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in præcepto.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini:* « Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit (1). » Sed hoc non esset, nisi per hujusmodi negligentiam aliquis præceptum omitteret. Ergo correctio fraterna est in præcepto.

(Conclusio. — Cùm fraterna correctio ad fratris emendationem ordinetur, tunc est in præcepto, quando evidens est ejus ex correctione fructus.)

Respondeo dicendum, quòd correctio fraterna cadit sub præcepto. Sed considerandum est quòd sicut præcepta nega-

(1) Ut Serm. XVI, cap. 4, æquivalenter videre est, ubi præmittens quid facere debeat qui fecit injuriam, et qui eam passus est, subdit: *Si neglexeris, pejor es;* et mox: *Pejor es tacendo quàm ille conviciando, etc.*

tiva legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundùm se mali, et nullo modo benè fieri possunt, nec aliquo tempore aut loco, quia secundùm se sunt conjuncti malo fini, ut dicitur in II *Ethic.*; et ideo præcepta negativa obligant semper et ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quæ requiruntur ad hoc quòd sit actus virtuosus, ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundùm quod debet. Et quia dispositio eorum quæ sunt ad finem, attenditur secundùm rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actûs præcipuè attendenda est ratio finis, quæ est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiæ circa virtuosum actum, quæ totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ quæ non totaliter tollat virtutem, licèt non perfectè attingat ad bonum virtutis, non est contra præceptum. Unde et Philosophus dicit in II *Ethic.*, quòd si parum discedatur à medio, non est contra virtutem; sed si multùm discedatur, corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem; et ideo hoc modo cadit sub præcepto, secundùm quòd est necessaria ad istum finem, non autem ita quòd quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adsit auxilium divinum; et tamen homo debet facere quod in se est. Unde Augustinus dicit in lib. *De correctione et gratia* : « Nescientes quis pertineat ad prædestinatorum numerum, et quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri. » Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est, omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficium proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

Ad tertium dicendum, quòd correctio fraterna tripliciter omitti potest. Uno quidem modo meritoriè, quando ex charitate aliquis correctionem omittit. Dicit enim Augustinus in I. *De*

Civit. Dei (cap. 4) : « Si propterea quisque objurgandis et corripiendis malè agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et piam erudiendos impediant alios infirmos et premant, atque avertant à fide, non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis. » Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, « quando scilicet formidatur (ut ibi dicitur) judicium vulgi et carnis excusatio vel peremptio, dum tamen hæc ita dominentur in animo, quòd fraternæ charitati præponantur. » Et hoc videtur contingere, quando aliquis probabiliter præsumit de aliquo delinquente, quòd posset eum à peccato retrahere, et tamen propter timorem vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo hujusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor et cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corripienda delicta fratris; non tamen ita quòd si ei constaret quòd fratrem posset à peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem omitteret, quibus in animo suo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

Ad quartum dicendum, quòd illud quod debetur alicui determinatæ et certæ personæ, sive sit bonum corporale, sive spirituale, oportet quòd ei impendamus, non expectantes quòd nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes ut eum inquiramus. Unde, sicut ille qui habet pecuniam creditoris, debet eum requirere cùm tempus fuerit, ut ei debitum reddat, ita qui habet specialiter (1) curam alicujus, debet eum quærere ad hoc quòd eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia quæ non debentur certæ personæ, sed communiter omnibus proximis, sive sint corporalia, sive spiritualia, non oportet nos quærere quibus impendamus, sed sufficit quòd impendamus eis qui nobis occurrunt. Hoc enim « quasi pro quadam sorte habendum est, » ut Augustinus dicit in I. *De doctrina christ.* (cap. 8). Et propter hoc dicit in lib. *De verbis Domini* (ubi

(1) Ex manuscripto *specialiter*, non *spiritualiter*, ut in impressis. Non enim solùm curam spiritualem habens corrigere tenetur, sed quicumque qui habet specialem, tametsi temporalem dumtaxat vel civilem, sicut subditum princeps, herus famulum, etc.

suprà), quòd admonet nos Dominus noster non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quod corrigas. » Alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur *Prov.*, XXIV : « Ne quæras impietatem in domo justi, et non vastes requiem ejus. » Unde patet quòd nec religiosos oportet exire claustro ad corrigendum delinquentes.

ARTICULUS III.

Utrùm correctio fraterna pertineat solùm ad prælatos.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd correctio fraterna non pertineat nisi ad prælatos. Dicit enim Hieronymus : « Sacerdotes studeant illud Evangelii implere : Si peccaverit in te frater tuus, etc. » Sed nomine sacerdotum consueverunt significari prælati qui habent curam aliorum. Ergo videtur quòd ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

2. Præterea, fraterna correctio est quædam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere, pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores. Ergo et fraterna correctio pertinet ad eos qui sunt superiores in spiritualibus, scilicet ad prælatos.

3. Præterea, ille qui corrigit alium, movet eum suâ admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora moventur à superioribus. Ergo etiam secundùm ordinem virtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

Sed contra est, quod dicitur XXIV, qu. 3 : « Tam sacerdotes quàm reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt, quatenus eorum redargutione aut corrigantur à peccatis, aut si incorrigibiles apparent, ab Ecclesia separentur. »

(Conclusio. — Correctio quæ actus est charitatis, non modò ad prælatos, sed etiam ad quoscumque charitatem habentes

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 29, qu. 2, art. 2; et qu. 3, de virtut., art. 1.

spectat; sed correptio quæ est actus justitiæ, ad solos prælatos et judices attinet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, duplex est correctio. Una quidem, quæ est actus charitatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem; et talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, sive sit subditus, sive prælatus. Est autem alia correctio quæ est actus justitiæ, per quam intenditur bonum commune, quod non solùm procuratur per admonitionem fratris, sed etiam interdum per punitionem, ut alii à peccato timentes desistant; et talis correctio pertinet ad solos prælatos, qui non solùm habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in correctione fraterna quæ ad omnes pertinet, gravior est cura prælatorum, ut dicit Augustinus in I. *De Civit. Dei* (ubi suprà). Sicut enim temporalia beneficia potiùs debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet, ita etiam beneficia spiritualia, putà correctionem, doctrinam et alia hujusmodi, magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit Hieronymus dicere quòd ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, sed quòd ad hos specialiter pertinet.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit, quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis judicium ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus quædam mutuò in se agunt; quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, et quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis in quantum habet sanum rationis judicium in hoc in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licèt non sit simpliciter superior.

ARTICULUS IV.

Utrùm quis teneatur corrigere prælatum suum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis non teneatur corrigere prælatum suum. Dicitur enim *Exod.*, XIX : « Bestia quæ tetigerit montem, lapidabitur. » Et II *Reg.*, VI, dicitur quòd Oza percussus est à Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem et arcam significatur prælatus. Ergo prælati non sunt corrigendi à subditis.

2. Præterea, *Galat*, II, super illud : « In faciem ei restiti, » dicit Glossa, « ut par. » Ergo cùm subditus non sit par prælato, non debet eum corrigere.

3. Præterea, Gregorius dicit : « Sanctorum vitam corrigere non præsumat, nisi qui de se meliora sentit. » Sed aliquis non debet de se meliora sentire quàm de prælato suo. Ergo prælati non sunt corrigendi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Regula* : « Non solùm vestri, sed etiam ipsius (scilicet prælati) miseremini, qui inter vos quantò in loco superiori, tantò in periculo majori versatur. » Sed correctio fraterna est opus misericordiæ. Ergo et prælati sunt corrigendi.

(Conclusio. — Non tenentur subditi secundùm correptionem justitiæ prælatos suos corrigere, sed secundùm charitatis correctionem illos cum reverentia et honore, ac mansuetudine admonere.)

Respondeo dicendum, quòd correctio quæ est actus justitiæ per coercitionem pœnæ, non competit subdito respectu prælati. Sed correctio fraterna quæ est actus charitatis, pertinet ad unumquemque respectu cujuslibet personæ ad quam charitatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inveniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens, se extendit ad omnia quæ continentur sub objecto illius potentiæ vel ha-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 3, de virtut., art. 1, ad 18; et *Sap.*, II, lect. 3, princip.; et *ad Coloss.*, cap. ult. fin.

bitûs, sicut visio ad omnia quæ continentur sub objecto visûs. Sed quia actus virtuosus (1) debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt prælatos, debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corripiantur. Unde Apostolus dicit, I *ad Timoth.*, V : « Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem. » Et ideo Dionysius redarguit Demophilum monachum, quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens et de Ecclesia ejiciens.

Ad primum ergo dicendum, quòd tunc prælatus inordinatè videtur tangi, quando irreverenter objurgatur, vel etiam quando ei detrahitur. Et hoc significatur per contactum montis et arcæ damnatum à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd in faciem resistere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis. Et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere et reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde Apostolus, *ad Coloss.*, ult., scribit de subditis, ut prælatum suum admoneant, cùm dicit : « Dicite Archippo (episcopo) : Ministerium tuum imple. » Sciendum tamen est, quòd ubi immineret periculum fidei, etiam publicè essent prælati à subditis arguendi. Unde Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publicè arguit. Et, sicut Glossa Augustini (2) dicit, *ad Galat.*, II : « Ipse Petrus exemplum majoribus præbuit, ut sicubi fortè rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam à posterioribus corripi. »

Ad tertium dicendum, quòd præsumere se esse simpliciter meliorem quàm prælatus suus sit, videtur esse præsumptuosæ superbiæ. Sed æstimare se meliorem quantum ad aliquid non est præsumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est quòd cùm aliquis prælatum charitativè monet, non propter hoc se majorem existimat, sed auxilium impartitur ei qui « quantò in loco

(1) Sive actus virtutis vel actus à virtute procedens.

(2) Ex Epist. XIX ad Hieronymum, cap. 2, prope finem.

superiori, tantò in periculo majori versatur, » ut Augustinus dicit in *Regula*.

ARTICULUS V.

Utrùm peccator debeat corripere delinquentem.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit, à præcepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum est (a. 2). Ergo videtur quòd propter peccatum quod quis commisit, non debeat prætermittere hujusmodi correctionem.

2. Præterea, eleemosyna spiritualis potior est quàm corporalis eleemosyna. Sed ille qui est in peccato, non debet abstinere quin eleemosynam corporalem faciat. Ergo multò minùs debet abstinere à correctione delinquentis, propter peccatum præcedens.

3. Præterea, I *Joan.*, I, dicitur : « Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. » Si ergo propter peccatum aliquis impeditur à correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *De summo bono* (2) : « Non debet vitia corrigere, qui est vitiis subjectus. » Et *Rom.*, II, adjicitur : « In quo alium judicas, teipsum condemnas ; eadem enim agis quæ judicas. »

(Conclusio. — Cùm peccatum non tollat totum rationis judicium, potest peccator absque incursu peccati, delinquentem corrigere ; quanquam in tali casu corripientis peccatum correctioni delinquentis non parvum afferat impedimentum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, correctio delinquentis pertinet ad aliquem, in quantum viget in eo rectum

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2.

(2) Sive *Sent.*, lib. III, cap. 32, ubi paulò aliter : *Non debet aliena vitia corripere qui vitiorum contagionibus adhuc servit.*

judicium rationis. Peccatum autem, ut suprà dictum est (1), non tollit totum bonum naturæ, quin remaneat in peccatore aliquid de recto judicio rationis. Et secundùm hoc potest sibi competere alterius delictum arguere. Sed tamen per peccatum præcedens, impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria. Primò quidem, quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat; et præcipuè si majus peccatum commisit, non est dignus ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud *Matth.*, VII, « Quid vides festucam, etc., » dicit Hieronymus : « De his loquitur, qui cùm mortali crimine detineantur obnoxii, minora peccata fratribus non concedunt. » Secundò, redditur indebita correctio propter scandalum quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum; quia videtur quòd ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud *Matth.*, VII, « Quomodo dicis fratri tuo, etc., » exponit Chrysostomus : « In quo proposito putas ex charitate ut salves proximum tuum? non quia teipsum antè salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, et scientiæ laudem ab hominibus quærere. » Tertio modo, propter superbiam corripientis, in quantum scilicet aliquis propria peccata parvipendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata ejus austera severitate dijudicans ac si ipse esset justus. Unde Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* : « Accusare vitia officium est bonorum virorum et benevolorum. Quod cùm mali faciunt, alienas partes agunt. » Et ideo, sicut Augustinus dicit in eodem, « Cogitemus cùm aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrùm tale sit vitium quod nunquam habuimus. Et tunc cogitemus nos homines esse, et habere potuisse, vel tale quod aliquando habuimus, et jam non habemus; et tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut aliam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem invenenimus nos in eodem vitio esse, non objurgemus, sed congemiscamus, et ad

(1) Nempe 1, 2, qu. 85, art. 1 et 2, ubi ex professo quæritur an peccatum vel diminuat bonum naturæ, vel penitus auferat.

æqualiter cavendum invitemus. » Ex his ergo patet, quòd si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit, licèt per hoc vel in conscientia fratris, vel saltem sua pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.

Unde patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrùm quis debeat à correctione cessare, propter timorem ne ille fiat deterior.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis non debeat à correctione cessare, propter timorem ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ, secundùm illud *Psalm.* VI : « Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum. » Sed ille cui imminet cura infirmi, etiam propter ejus contradictionem vel contemptum non debet cessare, quia tunc majus imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multò magis debet homo peccantem corrigere quantumcumque graviter ferat.

2. Præterea, secundùm Hieronymum veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum (2). Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cùm ergo correctio fraterna cadat sub præcepto, ut dictum est, videtur quòd non sit dimittenda propter scandalum ejus qui corripitur.

3. Præterea, secundùm Apostolum, *ad Rom.*, III, « Non sunt facienda mala ut veniant bona. » Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem ne ille qui corripitur fiat deterior.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, IX : « Noli arguere derisorem, ne oderit te. » Ubi dicit Glossa : « Non est timen-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2, ad 1.

(2) In Hieronymo non occurrit; sed in Glossa Lyrani super illud *Matth.*, XV : *Scis quia Pharisæi scandalizati sunt*, indicatur.

dum ne tibi derisor, cùm arguitur, contumelias inferat, sed potiùs providendum ne tractus ad odium, inde fiat pejor. » Ergo cessandum est à correctione fraterna, quando timetur ne fiat ille inde deterior.

(Conclusio. — Quanquam nunquam justitiæ correptio, quæ ad prælatos spectat, dimittenda sit propter turbationem ejus qui corripitur, correptio tamen charitatis fraternæ, ubi probabiliter æstimatur quòd peccator admonitione contemptâ in pejora sit lapsurus, laudabiliter omittitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune et habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem ejus qui corripitur; tum quia si propria sponte emendari non velit, cogendus est per pœnas ut peccare desistat; tum etiam quia si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo justitiæ, et unius exemplo alii deterrentur. Unde judex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem, propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum ejus. Alia verò est correctio fraterna cujus finis est emendatio delinquentis, non habens coactionem, sed simplicem admonitionem. Et ideo ubi probabiliter æstimatur quòd peccator admonitionem non recipiat, sed ad pejora labatur, est ab hujusmodi correptione desistendum; quia ea quæ sunt ad finem, debent regulari secundum quòd exigit ratio finis.

Ad primum ergo dicendum, quòd medicus quadam coactione utitur in phræneticum, qui curam ejus recipere non vult. Et huic assimilatur correptio prælatorum, quæ habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

Ad secundum dicendum, quòd de correctione fraterna datur præceptum, secundum quod est actus virtutis; hoc autem est secundum quod proportionatur fini: et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, jam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem (1). Et ideo correctio

(1) Juxta illud philosophicum axioma ex Boetio in *Topi-*

fraterna, quando est impeditiva finis, scilicet emendationis fratris, jam non habet rationem boni. Et ideo, cum prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum ne eveniat malum.

ARTICULUS VII.

Utrum in correctione fraterna debeat, ex necessitate præcepti, admonitio secreta præcedere denuntiationem.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd in correctione fraterna non debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem. In operibus enim charitatis præcipuè debemus Deum imitari, secundum illud *Ephes.*, V : « Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione. » Deus autem interdum publicè punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur quòd non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denuntiationem.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro contra *Mendacium*, « Ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda. » Sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta monitione præcedente, sicut legitur *Genes.*, XXXVII, quòd « Joseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo. » Et *Actuum*, V, dicitur quòd Petrus Ananiam et Sapphiram, occultè defraudantes de pretio agri, publicè denuntiavit, nulla secreta admonitione præmissa. Ipse etiam Dominus non legitur secretò admonuisse Judam, antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate præcepti ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

3. Præterea, accusatio est gravior quàm denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nulla admonitione secreta præcedente; determinatur enim in Decretali, quòd « accusationem debet præcedere sola inscriptio. » Ergo

vis : Cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est, etc.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1, ad 1; et *Quodlib.* XI, art. 3.

videtur quòd non sit de necessitate præcepti, quòd secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

4. Præterea, non videtur esse probabile, quòd ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed consuetum est in religionibus, quòd in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo videtur, quòd hoc non sit de necessitate præcepti.

5. Præterea, religiosi tenentur suis prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt, vel communiter omnibus, vel alicui specialiter, ut si quid scit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur quòd eis teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non est ergo de necessitate præcepti, ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (serm. 16), exponens illud : « Corripe ipsum inter te et ipsum solum... Studens correctioni, parcens pudori. Fortè enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum, et quem vis facere meliorem, facis pejorem. » Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis, ut caveamus ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

(Conclusio. — Oportet secretam admonitionem, publicam præcedere delinquentis denuntiationem, ubi peccata occulta sunt, et non contra commune bonum; ubi verò publica peccata sunt, vel occulta contra bonum commune commissa, non est semper necesse præcedere secretam admonitionem, sed interdum, secreta admonitione omissa, procedendum est ad denuntiationem.)

Respondeo dicendum, quòd circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est : aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Siquidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publicè arguenda, secundùm illud Apostoli I *ad Timoth.*, V : « Peccantes coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant. » Quod intelligitur de peccatis publicis, ut Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (ubi supra). Si verò sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit : « Si peccaverit in te frater tuus ; »

quando enim te offendit publicè coram aliis, jam non solum *in* te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa, ideo adhuc videtur distinguendum esse. Quædam enim peccata occulta sunt quæ sunt in nocumentum proximorum, vel corporale vel spirituale; puta si aliquis occultè tractet quomodo civitas reddatur hostibus, vel si hæreticus privatim homines à fide avertat; et quia ille qui sic occultè peccat non solum in te peccat, sed etiam in alios, oportet statim procedere ad denuntiationem, ut hujusmodi nocumentum impediatur, nisi fortè aliquis firmiter existimaret quòd statim per secretam admonitionem posset hujusmodi mala impedire. Quædam verò peccata sunt, quæ solum sunt in malum peccantis et ejus in quem peccatur, quia à peccante solus læditur, saltem ex notitia; et tunc ad hoc solum tendendum est ut fratri peccanti subveniatur. Et sicut medicus corporalis sanitatem ægroto confert, si potest, sine alicujus membri abscissione, si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur, ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama ejus conservetur. Quæ quidem est utilis; primò quidem ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama, sed etiam quantum ad spiritualia, quia præ timore infamiæ multi à peccato retrahuntur : unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrænatè peccant. Unde Hieronymus (*Matth.*, XVIII), dicit : « Corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem, vel verecundiam amiserit, permaneat in peccato. » Secundo debet conservari fama fratris peccantis; tum quia uno infamato, alii infamantur, secundum illud Augustini *Epistola ad plebem Hipponensem* (1) : « Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis, vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instant, satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur; »

(1) Nimirum Epist. CXXXVII post medium, ubi per *sanctum nomen profitentes* vult intelligi episcopos, clericos, monachos, moniales, ut superiùs expresserat occasione infamiæ publicæ propter scandalum inter duos è clero suo excitatum.

tum etiam, quia ex peccato unius publicato, alii provocantur ad peccandum. Sed, quia conscientia præferenda est famæ, voluit Dominus ut saltem cum dispendio famæ, fratris conscientia per publicam denuntiationem à peccato liberetur. Unde patet de necessitate præcepti esse quòd secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia occulta sunt Deo nota. Et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad judicium divinum, sicut publica ad humanum. Et tamen plerumque Deus peccatores quasi secreta admonitione arguit, interius inspirando vel vigilanti, vel dormienti, secundum illud *Job*, XXXIII: « Per somnium in visione nocturna quando irruit sopor super homines tunc aperit aures virorum; et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ fecit. »

Ad secundum dicendum, quòd Dominus peccatum Judæ, tanquam Dominus, sicut publicum habebat : unde statim poterat ad publicandum procedere; tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiæ et Sapphiræ, tanquam executor Dei, cujus revelatione peccatum cognovit. De Joseph autem credendum est, quòd fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici quòd peccatum publicum erat inter fratres : unde dicit pluraliter, « accusavit fratres suos. »

Ad tertium dicendum, quod quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba Domini; quia tunc frater peccans, non peccat in te tantum.

Ad quartum dicendum, quod hujusmodi proclamationes quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus levibus, quæ famæ non derogant : unde sunt quasi quædam commemorationes potius oblitarum culparum quam accusationes vel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

Ad quintum dicendum, quòd prælato non est obediendum contra præceptum divinum, secundum illud *Act.*, V : « Obedire oportet Deo magis quam hominibus. » Et ideo, quando prælatus præcipit ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigen-

dum, intelligendum est præceptum sanè, salvo ordine fraternæ correctionis, sive præceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expressè præciperet contra hunc ordinem à Domino institutum, et ipse peccaret præcipiens, et ei obediens, quasi contra præceptum Domini agens. Unde non esset ei obediendum, quia prælatus non est judex judiciorum occultorum, sed solus Deus (1) : unde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis, nisi in quantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones; in quibus casibus potest prælatus præcipere eodem modo, sicut et judex secularis vel Ecclesiasticus potest exigere juramentum de veritate dicenda.

ARTICULUS VIII.

Utrùm testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic « homo magis esset proditor criminis, quam corrector fratris, » ut Augustinus dicit (ubi supra). Sed ille qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat. Ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.

2. Præterea, homo debet diligere proximum, sicut seipsum. Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes. Ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

3. Præterea, testes inducuntur ad aliquid probandum. Sed in occultis non potest fieri probatio per testes. Ergo frustra hujusmodi testes inducuntur.

4. Præterea, Augustinus dicit in *Regula*, quòd « prius præposito debet ostendi, quam testibus. » Sed ostendere præposito

(1) Hinc Augustinus, ubi suprà, dubiam illam causam dirimere non audet, *ne sic divinæ potestati sub cujus examine pendebat, injuriam facere videretur.*

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 2; et *Quodlib.*, XI, art. 2 et art. 13.

vel prælato, est dicere Ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Matth.*, XVIII : « Adhibe tecum unum vel duos, ut in ore duorum, etc. »

(CONCLUSIO. — Testium inductio publicam præcedere debet in correctione denuntiationem.)

Respondeo dicendum, quòd de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quòd principium esset occultum, dum frater corriperet fratrem inter se et ipsum solum; finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiæ denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio; ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, et non obesse, ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus, et si audierit benè quidem; si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum; si autem incipit jam ad notitiam plurium devenire aliquibus indiciis, debet ulterius procedi, secundum quòd Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod Augustinus dicit in *Regula*, quòd « peccatum fratris non debet occultari ne putrescat in corde (1). Et ideo aliter dicendum est, quòd post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quamdiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem probabiliter jam cognoscere possumus quòd secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcumque sit peccatum occultum, ad testium inductionem, nisi fortè probabiliter æstimaretur quòd hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur; quia propter hoc est totaliter à correctione cessandum, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd homo non indiget testibus

(1) Vel sic pleniùs, ubi suprà : *Si enim frater tuus* (vel *soror*) *vulnus habet in corpore quod velit occultari dum timet secari, nonne crudeliter à te sileretur, et misericorditer indicaretur? Quantò ergo potiùs dèbes manifestare ne deteriùs putrescat in corde?*

ad emendationem sui peccati; quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris : unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd testes possunt induci propter tria : uno modo, ad ostendendum quòd hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit; secundo modo, ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut Augustinus dicit in *Regula*; tertio modo, ad testificandum quòd frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit (Homil. 61, in *Matth.*)

Ad quartum dicendum, quòd Augustinus intelligit quòd prius dicatur prælato, quam testibus, secundum quod prælatus est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quam alii, non autem quòd dicatur ei tanquam Ecclesiæ, id est, sicut in loco judicis residenti.

QUÆSTIO XXXIV.

De odio, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis charitati : et primò, de odio, quod opponitur ipsi dilectioni; secundò, de acedia et invidia, quæ opponuntur gaudio charitatis; tertiò, de discordia et schismate, quæ opponuntur paci; quartò, de offensione et scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ et correctioni fraternæ.

Circa primum quæruntur sex. 1° Utrùm Deus possit odio haberi. 2° Utrùm odium Dei sit maximum peccatorum. 3° Utrùm odium proximi semper sit peccatum. 4° Utrùm sit maximum inter peccata quæ sunt in proximum. 5° Utrùm sit vitium capitale. 6° Ex quo capitali vitio oriatur.

ARTICULUS I.

Utrùm quis possit Deum odio habere.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Deum nullus odio habere possit. Dicit enim Dionysius IV, cap. *De div. Nom.*, quòd « omnibus amabile et diligibile est primum bonum et pulchrum. » Sed Deus est ipsa bonitas et pulchritudo. Ergo à nullo odio habetur.

2. Præterea, in apocryphis Esdræ dicitur (lib. 3, cap. 4), quòd « omnia invocant veritatem, et benignantur in operibus ejus. » Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur *Joan.*, XIV. Ergo omnes diligunt Deum; et nullus eum odio habere potest.

3. Præterea, odium est aversio quædam. Sed sicut Dionysius dicit in I cap. *De div. Nomin.* : « Deus omnia ad seipsum convertit. » Ergo nullus eum odio habere potest.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* LXXIII : « Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper; » et *Joan.*, XIII : « Nunc autem et viderunt et oderunt me, et Patrem meum, etc. »

(Conclusio. — Quamquam Deus secundum essentiam suam à nullo possit odio haberi, secundum quosdam tamen justitiæ suæ effectus, potest ab aliquibus odio haberi.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (2), odium est quidam motus appetitivæ potentiæ, quæ non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest : uno modo secundum seipsum, putà cum per essentiam videtur; alio modo per effectus suos, cum scilicet « invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur (3). » Deus autem per essentiam suam est ipsa bo-

(1) De his etiam suprà, qu. 15, art. 4; ut IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 5; et in *Joan.*, V, lect. 8, col. 1; et in eumdem, cap. XV, lect. 5, col. 1; et *ad Rom.*, VIII, lect. 2, col. 2.

(2) Nempe 1, 2, qu. 29, art. 1 : *Utrùm causa odii sit malum.*

(3) Ut *ad Rom.*, I, vers. 20, dicitur, ubi per *invisibilia Dei* significatur essentia ipsa divina, quæ una quidem in se,

nitas, quam nullus habere odio potest; quia de ratione boni est ut ametur. Et ideo impossibile est quòd aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat. Sed effectus ejus aliqui sunt, qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanæ; quia esse, vivere et intelligere est et appetibile et amabile omnibus: quæ sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundùm quòd Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei, qui repugnant inordinatæ voluntati, sicut inflictio pœnæ, et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quæ repugnant voluntati depravatæ per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum ab aliquibus Deus odio haberi potest, in quantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, et pœnarum inflictor.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad illos qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundùm dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad hoc quòd apprehenditur Deus ut causa aliorum effectuum qui naturaliter ab omnibus amantur, inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum, quòd Deus convertit omnia ad seipsum, in quantum est essendi principium; quia omnia, in quantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ARTICULUS II.

Utrùm odium Dei sit maximum peccatorum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut

multipliciter tamen variarum perfectionum nominibus propter conceptûs nostri diversitatem nuncupatur, ut ibi quoque S. Thomas explicat, lect. 6.

(1) De his etiam infrà, qu. 39, art. 2, ad 3; ut et 1, 2, qu. 73, art. 4, ad 3.

dicitur *Matth.*, XII. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, ut ex suprà dictis patet. Ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, peccatum consistit in elôngatione à Deo. Sed magis videtur esse elongatus à Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quam fidelis, qui saltem quamvis Deum cognoscat, ipsum tamen odio habet. Ergo videtur, quòd gravius sit peccatum infidelitatis, quam peccatum odii in Deum.

3. Præterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum qui repugnant voluntati, inter quos præcipuus est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum. Ergo odium Dei non est maximum peccatorum.

Sed contra est, quòd « optimo opponitur pessimum, » ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.* Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei, in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

(Conclusio. — Cùm per Dei odium per se homo avertatur à Deo, ipsum Dei odium inter peccata gravissimum esse consequitur.)

Respondeo dicendum, quòd defectus peccati consistit in aversione à Deo, ut suprà dictum est (1). Hujusmodi autem aversio rationem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Unde ratio culpæ consistit in voluntaria aversione à Deo. Hæc autem voluntaria aversio à Deo, per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participativè, et secundum aliud; sicut enim voluntas per se inhæret ei quod amat, ita secundum se refugit id quod odit : unde, quando aliquis odit Deum, voluntas ejus secundum se à Deo avertitur. Sed in aliis peccatis, putà cum aliquis fornicatur, non avertitur à Deo secundum se, sed secundum aliud, in quantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quæ habet annexam aversionem à Deo. Semper autem id quod est per se, est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius.

(1) Tum in hac ipsa part., qu. 10, art. 3, ubi de infidelitatis gravitate; tum in 1, 2, qu. 84, art. 2, ubi de radice peccati; tum etiam æquivalenter qu. 71, art. 6, ubi peccati definitio explicatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit XXV *Moral.*, « Aliud est bona non facere, et aliud est bonorum odisse datorem; sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare. » Ex quo datur intelligi, quòd odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare, quod est peccatum in Spiritum sanctum. Unde manifestum est, quòd odium Dei maximè est peccatum in Spiritum sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo tamen non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum sanctum.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi in quantum est voluntaria. Et ideo tantò est gravior, quantò est magis voluntaria. Quòd autem sit voluntaria, provenit ex hoc quòd aliquis odio habet veritatem, quæ proponitur. Unde patet quòd ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei, circa cujus veritatem est fides. Et ideo sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est majus peccatum quàm infidelitas.

Ad tertium dicendum, quòd non quicumque odit pœnas, odit Deum pœnarum auctorem; nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt, ex reverentia divinæ justitiæ. Unde et Augustinus dicit, X. *Confess.* (cap. 28), quòd « mala pœnalia Deus tolerare jubet, non amare. » Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei justitiam, quod est gravissimum peccatum. Unde Gregorius dicit, XIV. *Moral.* (ubi suprà) : « Sicut nonnunquam gravius est diligere peccatum, quàm perpetrare, ita nequius est odisse justitiam, quàm non fecisse. »

ARTICULUS III.

Utrùm omne odium proximi sit peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum invenitur in præ-

(1) De his etiam suprà, qu. 25, art. 6; et *Psalm.* XXIV, col. 2.

ceptis vel consiliis legis divinæ, secundùm illud *Proverb.*, VIII : « Justi sunt omnes sermones mei ; non est in eis pravum quid, neque perversum. » Sed *Luc.*, XIV, dicitur : « Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, non potest meus esse discipulus. » Ergo non omne odium proximi est peccatum.

2. Præterea, nihil potest esse peccatum in quo Deum imitamur. Sed imitando Deum, quosdam odio habemus ; dicitur enim *Rom.*, I : « Detractores Deo odibiles. » Ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

3. Præterea, nihil naturalium est peccatum; quia peccatum est « recessus ab eo quod est secundùm naturam, » ut Damascenus dicit in II. lib. Sed naturale est unicuique rei, quòd odiat illud quod est sibi contrarium, et quòd nitatur ad ejus corruptionem. Ergo videtur non esse peccatum quòd aliquis habeat odio inimicum suum.

Sed contra est, quod dicitur I *Joan.*, II : « Qui odit fratrem suum in tenebris est. » Sed tenebræ spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

(Conclusio. — Fratris odium ut fratris, semper peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd odium amori opponitur, ut suprà dictum est (1). Unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni. Amor autem debetur proximo secundùm id quod à Deo habet, id est secundùm naturam et gratiam ; non autem debetur ei amor secundùm id quod habet à seipso et diabolo, scilicet secundùm peccatum et justitiæ defectum. Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, et omne illud quod pertinet ad defectum divinæ justitiæ. Sed ipsam naturam et gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum quòd in fratre odimus culpam et defectum boni, pertinet ad fratris amorem ; ejusdem enim rationis est, quòd velimus bonum alicujus, et quòd odiamus malum ipsius. Unde simpliciter accipiendo, odium fratris semper est cum peccato.

(1) Nempe 1, 2, qu. 29, art. 2, ad 2, ubi hoc explicatur, quando accipiuntur circa idem (putà odium Dei et amor Dei), sed non circa diversa.

Ad primum ergo dicendum, quòd parentes, quantum ad naturam et affinitatem, qua nobis conjunguntur, sunt à nobis secundùm præceptum Dei honorandi, ut patet *Exod.*, XX. Odiendi autem sunt quantum ad hoc quòd impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem divinæ justitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam : et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum, quòd homines secundùm bona quæ habent à Deo, non sunt nobis contrarii : unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundùm quòd contra nos inimicitias exercent, quod ad eorum culpam pertinet : et quantum ad hoc sunt odio habendi ; hoc enim in eis debemus habere odio, quo nobis sunt inimici.

ARTICULUS IV.

Utrùm odium proximi sit gravissimum peccatorum quæ in proximum committuntur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd odium proximi sit gravissimum peccatorum eorum quæ in proximum committuntur. Dicitur enim I *Joan.*, III : « Omnis qui odit fratrem suum, homicida est. » Sed homicidium est gravissimum peccatorum inter ea quæ committuntur in proximum. Ergo et odium.

2. Præterea, pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum quæ proximo exhibemus, est amor ; omnia enim alia ad dilectionem referuntur. Ergo et pessimum est odium.

Sed contra : « malum dicitur, quia nocet, » secundùm Augustinum in *Enchirid.* (2). Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata, quàm per odium, putà per furtum et homicidium et adulterium. Ergo odium non est gravissimum peccatum.

(1) De his etiam infrà, qu. 158, art. 2 et 6 ; ut et 1, 2, qu. 46, art. 6 ; et de malo, qu. 12, art. 4 et 5.

(2) Ex cap. 12 colligitur, non 11, sicut priùs.

Præterea, Chrysostomus exponens illud *Matth.*, V, « Qui solverit unum de mandatis istis minimis, » dicit : « Mandata Moysis : *Non occides, non adulterabis*, in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi (scilicet : *Non irascaris, non concupiscas*), in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima. » Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut et ira et concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum quàm homicidium.

(Conclusio. — Quanquam si spectemus nocumentum quod homini infertur, pejora sint exteriora peccata, quàm odium interius; si tamen spectemus interiorem voluntatis deordinationem, odium proximi cæteris gravius est.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus (1) : uno quidem modo ex deordinatione ejus qui peccat; alio modo ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est magis peccatum, quàm exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum; quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine, et ex qua est radix peccati. Unde etiam, si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata, putà cùm aliquis ignoranter vel zelo justitiæ hominem occidit; et, si quid culpæ inest exterioribus peccatis quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio. Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur, pejora sunt exteriora peccata quàm interius odium.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Divisim, non conjunctim; non enim qualecumque peccatum in proximum utramque mali rationem continet, cùm sint quædam talia quæ nocumentum ei non inferunt, putà odium ipsum; sed sufficit ut unam saltem habeat et potissimùm primam, quæ per se ad peccatum concurrit, cùm per accidens contingere possit nocumentum.

ARTICULUS V.

Utrùm odium sit vitium capitale.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd odium sit vitium capitale. Odium enim directè opponitur charitati. Sed charitas est principalissima virtutum, et mater aliarum. Ergo odium est maximum vitium capitale, et principium omnium aliorum.

2. Præterea, peccata oriuntur in nobis secundùm inclinationem passionum, secundùm illud *ad Rom.*, VII : « Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti. » Sed in passionibus animæ ex amore et odio videntur omnes aliæ sequi, ut ex suprà dictis patet (2). Ergo odium debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea, vitium est malum morale. Sed odium principaliùs respicit malum quàm alia passio. Ergo videtur quòd odium debet poni vitium capitale.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXXI *Moralium*, non enumerat odium inter septem vitia capitalia.

(Conclusio. — Odium, cùm gravissimum sit, ob idque in peccatis termini potiùs quàm principii rationem habeat, inter vitia capitalia minimè annumeratur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (3), vitium capitale est ex quo ut frequentiùs alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, in quantum est animal rationale. In his autem quæ contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturæ corrumpitur. Unde oportet quòd primò recedatur ab eo quod est minus secundùm naturam, et ultimò ab eo quod est maximè secundùm naturam; quia « id quod est

(1) De his etiam infrà, qu. 158, art. 6; et de malo, qu. 12, art. 5.

(2) Nempe 1, 2, qu. 25, art. 1 et 2, ut pleniùs antea notatum est.

(3) Rursus 1, 2, qu. 84, art. 3 et 4, ubi de peccatis capitalibus ex professo, seu de vitiis ut hic.

primum in constructione, est ultimum in resolutione (1). » Id autem quod est maximè et primò naturale homini, est quòd diligat bonum, et præcipuè bonum divinum et bonum proximi. Et ideo odium quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione virtutis, quæ fit per vitia, sed ultimum. Et ideo odium non est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in VII. *Physic.*, « Virtus uniuscujusque rei consistit in hoc quòd sit benè disposita, secundùm suam naturam. » Et ideo in virtutibus oportet esse primum et principale, quod est primum et principale in ordine naturali. Et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd odium mali quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ, sicut et amor naturalis boni. Sed ôdium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi; quia tale odium attestatur corruptioni naturæ jam factæ, sicut amor extranei boni.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est malum : quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono; et hujusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum et connaturale; sed æstimatur ut malum propter corruptionem naturæ; et hujusmodi mali odium oportet quòd sit in ultimo. Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

ARTICULUS VI.

Utrùm odium oriatur ex invidia.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est tristitia quædam de alienis bo-

(1) Colligitur ex *Ethic.*, lib. III, cap. 5, græco-lat., prope finem, vel cap. 8 in antiquis, post principium.

(2) De his etiam infrà, qu. 36, art. 4; et de malo, qu. 10, art. 3.

nis (1). Odium autem non oritur ex tristitia, sed potiùs è converso; tristamur enim de præsentia malorum quæ odimus. Ergo odium non oritur ex invidia.

2. Præterea, odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut suprà habitum est (2). Ergo et odium proximi refertur ad odium Dei. Sed odium Dei non causatur ex invidia; non enim invidemus his qui maximè à nobis distant, sed his qui propinqui videntur, ut patet per Philosophum in II. *Rhetor.* (cap. 10). Ergo odium non causatur ex invidia.

3. Præterea, unius effectûs una est causa. Sed odium causatur ex ira; dicit enim Augustinus in *Regula* (ubi suprà), quòd « ira crescit in odium. » Non ergo causatur odium ex invidia.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, XXXI *Moral.* (ut suprà), quòd « de invidia oritur odium. »

(Conclusio. — Ut ex delectatione gignitur amor, ita ex invidia, quæ interior tristitia est de bono proximi, gignitur odium.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quòd opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur. Quòd autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc quòd intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut et appetit delectationem, sicut patet per Philosophum in VII et X *Ethic.* Et ideo, sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sicut enim movemur ad diligendum ea quæ nos delectant, in quantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni, ita movemur ad odiendum ea quæ nos contristant, in quantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cùm invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quòd bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quòd ex invidia oritur odium.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia vis appetitiva, sicut

(1) Ut qu. 36, art. 1, ex professo dictum est, et ex Damasceno probatum.

(2) Tum qu. 25 hujus partis, art. 1, tum qu. 26, art. 2.

et apprehensiva, reflectitur super suos actus (1), sequitur quòd in motibus appetitivæ virtutis sit quædam circulatio. Secundùm ergo primum processum appetitivi motûs, ex amore consequitur desiderium; ex quo consequitur delectatio, cùm quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quamdam rationem boni, sequitur quòd delectatio causet amorem. Et secundùm eamdem rationem sequitur quòd tristitia causet odium.

Ad secundum dicendum, quòd alia ratio est de dilectione et odio. Nam dilectionis objectum est bonum, quod à Deo in creaturas derivatur. Et ideo dilectio per prius est Dei, et per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in ejus effectibus. Unde etiam suprà dictum est, quòd Deus non habetur odio, nisi in quantum apprehenditur secundùm suos effectus. Et ideo per prius est odium proximi, quàm odium Dei. Unde cùm invidia ad primum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii quod est in Deum.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet secundùm diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis; et secundùm hoc odium potest oriri et ex ira et ex invidia. Directiùs tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile et per consequens odibile. Sed ex ira oritur odium secundùm quoddam augmentum. Nam primò per iram appetimus malum proximi, secundùm quamdam mensuram, prout scilicet habet rationem vindictæ. Postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc quòd homo malum proximi absolutè desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet quòd odium ex invidia causatur formaliter secundùm rationem objecti, ex ira autem dispositivè.

(1) Apprehensiva nempe, cùm suam ipsam apprehensionem apprehendit; appetitiva, cùm in suo ipsius appetitu complacentiam quamdam habet.

Gloom, discontent, sluggishness of spirit, distrust of the divine goodness.

QUÆSTIO XXXV.

De acedia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis, quod quidem est de bono divino, cui gaudio opponitur acedia, et de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primò considerandum est de acedia, secundò de invidia.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm acedia sit peccatum. 2° Utrùm sit speciale vitium. 3° Utrùm sit mortale peccatum. 4° Utrùm sit vitium capitale.

ARTICULUS I.

Utrùm acedia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd acedia non sit peccatum. Passionibus enim non laudamur, neque vituperamur, secundùm Philosophum in II *Ethic.* (cap. 2 vel 3). Sed acedia est quædam passio; est enim species tristitiæ, ut Damascenus dicit, et suprà habitum est (2). Ergo acedia non est peccatum.

2. Præterea, nullus defectus corporalis, qui statutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed acedia est hujusmodi; dicit enim Cassianus in X. lib. *De institutis monaster.* (cap. 1): « Maximè acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quædam febris ingruens tempore præstituto, ardentissimos æstus accensionum suarum solitis ac statutis horis animæ inferens ægrotanti. » Ergo acedia non est peccatum.

3. Præterea, illud quod ex radice bona procedit, non videtur

(1) De his etiam qu. 11, de malo, art. 1 et art. 3; et 1, 2, qu. 35, art. 8.

(2) Nempe 1, 2, qu. 35, art. 8, ubi quatuor tristitiæ species ex professo ponuntur, et ex lib. II *De fide orthodoxa*, cap. 14, desumuntur.

"Bow down thy shoulder & bear her, and be not grieved with her bonds."

esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit; dicit enim Cassianus in eodem libro (cap. 2), quòd « acedia provenit ex hoc quòd aliquis ingemiscit se fructum spiritualem non habere, et absentia longèque posita magnificat monasteria; » quod videtur ad humilitatem pertinere. Ergo acedia non est peccatum.

4. Præterea, omne peccatum est fugiendum, secundùm illud *Eccles.* : « Quasi à facie colubri fuge peccatum. » Sed Cassianus dicit in eodem libro (prope finem) : « Experimento probatum est acediæ impugnationem non declinando fugiendam, sed resistendo superandam. » Ergo acedia non est peccatum.

Sed contra : illud quod interdicitur in sacra Scriptura, peccatum est. Sed acedia est hujusmodi; dicitur enim *Eccles.*, VI : « Subjice humerum tuum, et porta illam (scilicet spiritualem sapientiam), et non acedieris in vinculis ejus. » Ergo acedia est peccatum.

(Conclusio. — Acedia, cùm tristitia sit de bono divino, quod secundùm charitatem diligendum est, eam semper peccatum esse necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd acedia secundùm Damascenum (ut suprà), est quædam tristitia aggravans, quæ scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat, sicut ea quæ sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam tædium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa super illud *Psalm.* : « Omnem escam abominata est anima eorum. » Et à quibusdam dicitur, quòd « acedia est torpor mentis bona negligentis incheare. » Hujusmodi autem tristitia semper est mala : quandoque quidem secundùm seipsam, quandoque verò secundùm effectum. Tristitia enim secundùm se mala est, quæ est de eo quod est apparens malum et verè bonum, sicut è contrario mala delectatio est, quæ est de eo quod est apparens bonum et verè malum. Cùm ergo spirituale bonum sit verè bonum, tristitia quæ est de spirituali bono, est secundùm se mala. Sed etiam tristitia quæ est de verè malo, mala est secundùm effectum, si sic aggravet hominem, ut eum totaliter à bono opere retrahat. Unde et Apostolus, II *ad Cor.*, II, non vult ut pœnitens majori tristitia de peccato absorbeatur. Quia ergo acedia, secundùm quod hìc sumitur,

nominat tristitiam spiritualis boni, est dupliciter mala, et secundùm se et secundùm effectum. Et ideo acedia est peccatum; malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex suprà dictis patet (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd passiones secundùm se non sunt peccata; sed secundùm quòd applicantur ad aliquod malum, vituperantur, sicut et laudantur ex hoc quòd applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundùm se non nominat nec aliquid laudabile, nec vituperabile. Sed tristitia de malo moderata, nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata de malo, nominat aliquid vituperabile : et secundùm hoc acedia ponitur peccatum.

Ad secundum dicendum, quòd passiones appetitûs sensitivi, et in se possunt esse peccata venialia, et inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quòd per aliquam corporalem transmutationem homo sit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo potest contingere quòd secundùm aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo jejunantes circa meridiem, quanto jam incipiunt sentire defectum cibi et urgeri ab æstibus solis, magis ab acedia impugnantur.

Ad tertium dicendum, quòd ad humilitatem pertinet ut homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem, sed potiùs ad ingratitudinem, quòd bona quæ quis à Deo possidet, contemnat. Et ex tali contemptu sequitur acedia; de his enim tristamur quæ quasi mala vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est ut aliquis aliorum bona extollat, quòd tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat, quia sic ei tristia redderentur.

Ad quartum dicendum, quòd peccatum semper est fugiendum. Sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo : fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria; unde

(1) Tum in hac ipsa part., qu. 10, art. 2; tum in 1, qu. 74, art. 3.

dicitur I *ad Cor.*, VI : « Fugite fornicationem. » Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia; quia quantò magis cogitamus de bonis spiritualibus, tantò magis nobis placentia redduntur, ex quo cessat acedia.

ARTICULUS II.

Utrùm acedia sit speciale vitium.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd acedia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio, non constituit specialis vitii rationem. Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito; nam luxuriosus tristatur de bono continentiæ, et gulosus de bono abstinentiæ. Cùm ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum est, videtur quòd acedia non sit speciale peccatum.

2. Præterea, acedia cùm sit tristitia quædam, gaudio opponitur. Sed gaudium non ponitur una specialis virtus. Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

3. Præterea, spirituale bonum, cùm sit quoddam commune objectum, quod virtus appetit et vitium refugit, non constituit specialem rationem virtutis aut vitii, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quòd contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor; ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa : unde et acedia tædium quoddam est. Refugere autem labores, et quærere quietem corporalem ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud est quàm pigritia, quod videtur esse falsum; nam pigritia sollicitudini opponitur, acedia autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXXI *Moralium* (ubi suprà), distinguit acediam (2) ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

(1) De his etiam qu. 11, de malo, art. 2 et art. 3.

(2) Non sub nomine *acediæ*, sed sub nomine *tristitiæ*, ut cap. 17, in modernis exemplaribus videre est, ad illa verba *Job*, XXXIX : *Exhortationem ducum et ululatum exercitûs.*

(Conclusio. — Acedia, quæ tristitia est de bono divino, ex charitate diligendo, speciale vitium est charitati contrarium; at acedia, qua tristamur de bono cujuslibet virtutis, generale vitium est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii, quia sicut dictum est, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici quòd sit speciale vitium acedia, in quantum refugit spirituale bonum prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum; quia hoc etiam non separaret acediam à vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem et delectationem corporis quærit. Et ideo dicendum est, quòd in spiritualibus bonis est quidam ordo. Nam omnia spiritualia bona quæ sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum, circa quod est specialis virtus quæ est charitas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu; sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; sed tristari de bono divino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium quod acedia vocatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm acedia sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei. Sed acedia nulli præcepto videtur contrariari, ut patet discurrenti per singula præcepta decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

(1) De his etiam qu. 11, de malo, art. 3.

× "The sorrow of the world worketh death." II. Cor. vii.

2. Præterea, peccatum operis, in eodem genere, non est minus quàm peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale; alioquin mortaliter peccaret quicumque consilia non observaret. Ergo recedere per tristitiam ab hujusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis; dicit enim Cassianus in lib. X *De institutis cœnobiorum* (cap. 1), quòd « acedia est solitariis magis experta, et in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens. » Ergo acedia non est semper peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur II *ad Cor.*, VII : « Tristitia sæculi mortem operatur. » Sed hujusmodi est acedia; non enim est tristitia secundùm Deum, quæ contra tristitiam sæculi dividitur, et salutem operatur. Ergo est peccatum mortale.

(Conclusio. — Acedia quæ tristitia est perfecta de spirituali bono divino, peccatum mortale ex suo genere est, cùm charitati adversetur; at acediam imperfectam, secundùm sensualitatis motum sine rationis consensu, veniale peccatum esse constat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 88, art. 1 et 2), peccatum mortale dicitur quod spiritualem vitam tollit, quæ est per charitatem, secundùm quam Deus nos inhabitat. Unde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quòd de se secundùm propriam rationem contrariatur charitati. Hujusmodi autem est acedia; nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, ut suprà dictum est (qu. 28, art. 1). Acedia autem est tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum (1). Unde, secundùm suum genus, acedia est peccatum mortale. Sed considerandum est, in omnibus peccatis quæ sunt secundùm suum genus mortalia, quòd non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis; loquimur

(1) Vel formaliter ut divinum est, vel finaliter ut ad illud refertur.

enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cujus principium est ratio. Unde, si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, et non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actûs est peccatum veniale. Sicut in genere adulterii concupiscentia quæ sistit in sola sensualitate, est peccatum veniale; si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam et motus acediæ in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum; et tunc est peccatum veniale. Quandoque verò pertingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam et horrorem et detestationem boni divini, carne contra spiritum omnino prævalente; et tunc manifestum est quòd acedia est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd acedia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati; in quo secundùm quòd est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo, cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono divino.

Ad secundum dicendum, quòd acedia non est recessus mentalis à quocumque spirituali bono, sed à bono divino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si quis contristetur de hoc quòd aliquis cogit eum implere opera virtutis, quæ facere non tenetur, non est peccatum acediæ, sed quando contristatur in his quæ ei imminent facienda propter Deum.

Ad tertium dicendum, quòd in viris sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediæ, qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

ARTICULUS IV.

Utrùm acedia debeat poni vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd acedia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut suprà habitum est (qu. 34, art. 5). Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo. Ergo non debet poni vitium capitale.

(1) De his etiam infrà, qu. 36, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 44, qu. 2, art. 3; et qu. 11, de malo, art. 4.

2. Præterea, vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem Gregorius, XXXI *Moral.* (ut suprà), sex filias acediæ, quæ sunt « malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita; » quæ non videntur convenienter oriri ex acedia. Nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut suprà dictum est (qu. præced., art. 6); malitia autem est genus ad omnia vitia; et similiter evagatio mentis circa illicita, in omnibus vitiis invenitur; torpor autem circa præcepta idem videtur esse quod acedia; pusillanimitas autem et desperatio ex quibuscumque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

3. Præterea, Isidorus in lib. *De summo bono*, distinguit vitium acediæ à vitio tristitiæ, dicens « tristitiam esse in quantum recedit à graviori et laborioso ad quod tenetur; acediam autem in quantum se convertit ad quietem indebitam. » Et dicit de tristitia oriri rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem; de acedia verò dicit oriri septem, quæ sunt « otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas. » Ergo videtur quòd vel à Gregorio vel ab Isidoro malè assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

Sed contra est, quòd idem Gregorius dicit, XXXI *Moral.* (ut suprà), « acediam esse vitium capitale, et habere prædictas filias. »

(Conclusio. — Cùm acedia tristitia sit de spirituali bono, vitium capitale necessariò est; cujus filiæ sunt malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, ac mentis evagatio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est ut alia vitia oriantur, secundùm rationem causæ finalis. Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquid agendum permoti, ita

(1) Tum in hac ipsa part., qu. 34, art. 5, ut argum. 1 notatum est; tum in 1, 2, qu. 84, art. 3, an sint capitalia quædam vitia; et art. 4, an benè septem numerentur.

etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda prorumpentes. Unde acedia cùm sit tristitia quædam, ut suprà dictum est (1), convenienter ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd acedia aggravando animum, hominem impedit ab illis operibus quæ tristitiam causant; sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad plorandum, vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitatur.

Ad secundum dicendum, quòd Gregorius convenienter assignat filias acediæ; quia enim, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, « nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia, » necesse est quòd ex tristitia aliquid dupliciter oriatur : uno modo, ut homo recedat à contristantibus; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectetur : sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundùm Philosophum in X *Ethic.* In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur, quia primò homo fugit contristantia; secundò etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per *desperationem*; fuga autem bonorum quæ sunt ad finem, quantum ad ardua quæ subsunt consiliis, fit per *pusillanimitatem*, quantum autem ad ea quæ pertinent ad communem justitiam, fit per *torporem circa præcepta*. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium, quandoque quidem est circa homines, qui ad bona spiritualia inducunt, et hìc est *rancor*; quandoque verò se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, et hoc propriè est *malitia*. In quantum autem propter tristitiam à spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediæ *evagatio circa illicita*. Per quod patet responsio ad ea quæ circa singulas filias objiciebantur; nam *malitia* non accipitur hìc secundùm quòd est genus vitiorum, sed sicut dictum est; *rancor*

(1) Ex Damasceno nempe art. 1; ut et 1, 2, qu. 35, art. 8, ubi quatuor tristitiæ species ex eodem plenìùs explicantur, et inter illas ista.

etiam non accipitur hic communiter pro odio, sed pro quadam indignatione, sicut dictum est : et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum, quòd etiam Cassianus in lib. *De institutis cœnobiorum*, distinguit tristitiam ab acedia. Sed convenientiùs Gregorius acediam *tristitiam* nominat; quia sicut suprà dictum est (art. 2), tristitia non est vitium ab aliis distinctum secundùm quòd aliquis recedit à gravi et laborioso opere, vel secundùm quascumque alias causas aliquis tristetur; sed solùm secundùm quòd tristatur de bono divino, quod pertinet ad rationem acediæ, quæ in tantum convertit ad quietem indebitam, in quantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidorus ponit oriri ex acedia et tristitia, reducuntur ad ea quæ Gregorius ponit; nam *amaritudo* quam Isidorus ponit oriri ex tristitia, est quidam effectus *rancoris; otiositas* autem et *somnolentia* reducuntur ad *torporem circa præcepta;* circa quæ est aliquis *otiosus*, omnino ea prætermittens, et *somnolentus*, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quæ ponit ex acedia oriri, pertinent ad evagationem mentis circa illicita; quæ quidem secundùm quòd in ipsa arce mentis residet, volentis importunè ad diversa se diffundere, vocatur *importunitas mentis;* secundùm autem quòd pertinet ad cognitionem, dicitur *curiositas;* quantum autem ad locutionem, dicitur *verbositas;* quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur *inquietudo corporis*, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagacitatem indicat mentis; quantum autem ad diversa loca, dicitur *instabilitas;* vel potest accipi instabilitas secundùm mutabilitatem propositi.

QUÆSTIO XXXVI.

De invidia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de invidia.

Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Quid sit invidia. 2° Utrùm

sit peccatum. 3° Utrùm sit peccatum mortale. 4° Utrùm sit vitium capitale, et de filiabus ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm invidia sit tristitia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd invidia non sit tristitia. Objectum enim tristitiæ est malum. Sed objectum invidiæ est bonum; dicit enim Gregorius in V *Moral.* (cap. 31 vel 34), de invido loquens: « Tabescentem mentem sua pœna sauciat, quem felicitas torquet aliena. » Ergo invidia non est tristitia.

2. Præterea, similitudo non est causa tristitiæ, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiæ; dicit enim Philosophus in II *Rhetor.* : « Invidebunt tales quibus sunt aliqui similes, aut secundùm genus, aut secundùm cognitionem, aut secundùm staturam, aut secundùm habitum, aut secundùm opinionem. » Ergo invidia non est tristitia.

3. Præterea, tristitia ex aliquo defectu causatur : unde illi qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, ut suprà dictum est, cùm de passionibus ageretur. Sed « illi quibus modicum deficit, et qui sunt amatores honoris, et qui reputantur sapientes, sunt invidi, » ut patet per Philosophum in II *Rhetor.* Ergo invidia non est tristitia.

4. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo, cùm memoria bonorum habitorum sit causa delectationis, ut suprà dictum est (2), non erit causa tristitiæ. Est autem causa invidiæ; dicit enim Philosophus in II *Rhetor.* (ut suprà), quòd « his aliqui invident, qui habent aut possederunt quæ ipsis conveniebant, aut quæ ipsi quandoque possidebant. » Ergo invidia non est tristitia.

Sed contra est, quòd Damascenus in II. lib. ponit invidiam

(1) De his etiam infrà, art. 2; et qu. 10, de malo, art. 1, ad 5, et art. 2, ad 1; et qu. 11, art. 3 et 4, corp.; et *Job*, V, in princip.

(2) Nempe iterùm 1, 2, qu. 32, art. 3, ex professo.

speciem tristitiæ, et dicit quòd « invidia est tristitia de alienis bonis. »

(Conclusio. — Invidia est tristitia de bono proximi, prout proprium malum æstimatur, et diminutivum proprii boni.)

Respondeo dicendum, quòd objectum tristitiæ est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum apprehendi ut malum proprium; et secundùm hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, quando quis tristatur de bono alicujus, in quantum imminet sibi ex hoc periculum alicujus nocumenti; sicut cùm homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat. Et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus, ut Philosophus dicit in II *Rhetor*. Alio modo bonum alterius æstimatur ut malum proprium in quantum est diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ; et hoc modo de bono alterius tristatur invidia. Et ideo præcipuè de illis bonis homines invident, in quibus est gloria, « et in quibus homines amant honorari et in opinione esse, » ut Philosophus dicit in II *Rhetor*.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri. Et secundùm hoc tristitia potest esse de bono, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd quia invidia est de gloria alterius, in quantum diminuit gloriam quam quis appetit, consequens est ut de illis tantùm invidia habeatur, quibus homo vult se æquare vel præferre in gloria. Hoc autem non est respectu multùm à se distantium; nullus enim, nisi insanus, studet se æquare vel præferre in gloria his qui sunt multò eo majores, putà plebeius homo regi, vel etiam rex plebeio, quem multùm excedit. Et ideo his qui multùm distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet, sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare vel præferre. Nam cùm illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram voluntatem; et inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat, in quantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum, quòd nullus conatur ad ea in quibus est multùm deficiens; et ideo cùm aliquis in hoc eum excedat, non invidet. Sed si modicum deficiat, videtur quòd ad

hoc pertingere possit; et sic ad hoc conatur. Unde, si frustretur ejus conatus, propter excessus gloriæ alterius tristatur; et inde est quòd amatores honoris sunt magis invidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna; et quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde et *Job*, V, dicitur : « Parvulum occidit invidia (1). » Et Gregorius dicit in V *Moral.* (ut suprà), quòd « invidere non possumus, nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus. »

Ad quartum dicendum, quòd memoria præteritorum bonorum, in quantum fuerunt habita, delectationem causat; sed in quantum sunt amissa, causat tristitiam, et in quantum ab aliis habentur, causat invidiam, quia hoc maximè videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Philosophus in II *Rhetor.* (ut suprà), quòd senes invident junioribus, et illi qui multùm expenderunt ad aliquid consequendum, invident his qui parvis expensis illud sunt consecuti; dolent enim de amissione suorum bonorum, et de hoc quòd alii consecuti sunt bona.

ARTICULUS II.

Utrùm invidia sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieronymus *ad Lætam* de instructione filiæ : « Habeat socias, cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur. » Sed nullus sollicitandus ad peccatum. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea, invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damascenus dicit (ubi suprà). Sed hoc quandoque laudabiliter fit;

(1) Etsi paulò aliter græcé πεπλανημένον θανατοῖ ζῆλος, id est, *errantem interficit vel mortificat æmulatio* sive *zelus*. Mundanus nempe vel carnalis qui parit passim contentiones, I. *ad Cor.*, III, v. 3, et *Jac.*, III, v. 14 ac deinceps, ubi *zelus amarus* appellatur; vel præpostera æmulatio quæ *non secundùm scientiam*, *ad Rom.*, X, v. 2.

(2) De his etiam infrà, qu. 158, art. 1, corp.; et de malo, qu. 10, art. 1; et super *Psalm.* XXXVI, in princip.

dicitur enim *Prov.*, XXIX : « Cùm impii sumpserint principatum, gemet populus. » Ergo invidia non est semper peccatum.

3. Præterea, invidia zelum quemdam nominat. Sed zelus quidam est bonus, secundùm illud *Psalm.* LXVIII : « Zelus domûs tuæ comedit me. » Ergo invidia non semper est peccatum.

4. Præterea, pœna dividitur contra culpam. Sed invidia est quædam pœna; dicit enim Gregorius, V *Moral.* (ut suprà) : « Cùm devictum cor liveris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant quàm graviter animum vesania instiget. Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor. » Ergo invidia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *ad Galat.*, V : « Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes. »

(Conclusio. — Tristari quòd proximus in aliquo bono excellat, est directè contra proximi dilectionem; unde sequitur invidiam, quæ ejusmodi tristitia est, semper esse peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, invidia est tristitia quædam de alienis bonis. Sed hæc tristitia potest contingere quatuor modis. Uno quidem modo, cùm aliquis dolet de bono alicujus in quantum ex eo timetur nocumentum, vel sibi ipsi, vel etiam aliis bonis; et talis tristitia non est invidia, ut dictum est, et potest esse sine peccato. Unde Gregorius, XXII *Moral.*, ait (cap. 6) : « Evenire plerumque solet ut, non amissâ charitate, et inimici nos ruina lætificet, et rursum ejus gloria sine invidiæ culpa contristet; cùm et ruente eo, quosdam benè erigi credimus, et proficiente illo, plerosque injustè opprimi formidamus. » Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quòd ipse habet bonum, sed ex eo quòd nobis deest bonum illud quod ipse habet; et hoc propriè est zelus, ut Philosophus dicit in II *Rhetor.* (cap. 11). Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est, secundùm illud I *ad Cor.*, XIV : « Æmulamini spiritualia; » si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato et sine peccato. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, in quantum ille cui accidit bonum, est eo indignus. Quæ qui-

dem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis justus efficitur; sed sicut Philosophus dicit in II *Rhetor.* (cap. 9), est de divitiis, et de talibus quæ possunt provenire dignis et indignis; et hæc tristitia, secundùm ipsum, vocatur nemesis, et pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit, quia considerabat ipsa bona temporalia secundùm se, prout possunt magna videri non respicientibus ad æterna. Sed, secundùm doctrinam fidei, temporalia bona quæ indignis proveniunt, ex justa Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem; et hujusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ab bona futura quæ servantur bonis. Et ideo hujusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundùm illud *Psalm.* XXXVI : « Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem ; » et alibi, *Psalm.* LXXII : « Penè effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns. » Quarto modo aliquis tristatur de bonis alicujus in quantum alter excedit ipsum in bonis; et hoc propriè est invidia. Et istud semper est pravum, ut etiam Philosophus dicit in II *Rhetor.* (cap. 10); quia dolet de eo quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi sumitur invidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundùm primum modum.

Ad tertium dicendum, quòd invidia differt à zelo, sicut dictum est : unde zelus aliquis potest esse bonus, sed invidia semper est mala.

Ad quartum dicendum, quòd nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicujus adjuncti pœnale esse, ut suprà dictum est (1), cùm de peccatis ageretur.

(1) Nempe 1, 2, qu. 87, art. 2.

ARTICULUS III.

Utrùm invidia sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd invidia non sit peccatum mortale. Invidia enim cùm sit tristitia, est passio appetitûs sensitivi. Sed in sensualitate non est peccatum mortale, sed solùm in ratione, ut patet per Augustinum, XII *De Trin.* (cap. 10). Ergo invidia non est peccatum mortale.

2. Præterea, in infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia; dicit enim Augustinus in I *Conf.* (cap. 7) : « Vidi ego, et expertus sum zelantem puerum; nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collectaneum suum. » Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi quæ est quædam passio, ut patet per Philosophum in II *Rhet.* (cap. 9). Ergo invidia non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur *Job*, V : « Parvulum occidit invidia. » Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

(Conclusio. — Invidia, cùm charitati proximi perfectè adversetur, peccatum mortale est.)

Respondeo dicendum, quòd invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex objecto consideratur. Invidia autem secundùm rationem sui objecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis, secundum illud I *Joan.*, III : « Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. » Utriusque autem objectum, et charitatis et invidiæ, est bonum proximi, sed secundum contrarium motum; nam charitas gaudet de bono proximi, invidia autem de eodem tristatur, ut ex supradictis patet. Unde manifestum est, quòd invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed sicut suprà dictum est (2), in quolibet

(1) De his etiam qu. 10, de malo, art. 2; et qu. 11, art. 3, corp.
(2) Tum in hac ipsa part., qu. 35, art. 3; tum in 1, 2, qu. 72, art. 5, ad 1.

genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus, in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia, sicut in genere adulterii, primus motus concupiscentiæ, et in genere homicidii primus motus iræ. Ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus, quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus invidiæ, secundùm quod est passio sensualitatis, est quiddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Unde talis invidia non est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd invidia, secundum Philosophum, in II *Rhet.* (cap. 9), opponitur et nemesi et misericordiæ, sed secundùm diversa. Nam misericordiæ opponitur directè secundum contrarietatem principalis objecti; invidus enim tristatur de bono proximi, misericors autem tristatur de malo proximi. Unde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec è converso. Ex parte vero ejus de cujus bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi; nemesis enim tristatur de bono indigne agentium, secundùm illud *Psalm.* LXXII: « Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns (1); » invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni: unde patet quod prima contrarietas est magis directa quam secunda. Misericordia autem quædam virtus est, et charitatis proprius effectus: unde invidia misericordiæ opponitur et charitati.

ARTICULUS IV.

Utrùm invidia sit vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias

(1) Temporalem, terrenam, fluxam et caducam, ait ibidem Augustinus; aliam quippe nullam habere possunt.

(2) De his etiam suprà, qu. 34, art. 6; et de malo, qu. 8, art. 1, corp. et ad 5; et qu. 10, art. 3.

capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriæ; dicit enim Philosophus in II *Rhet.* (cap. 14), quòd « amatores honoris et gloriæ magis invident. » Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præterea, vitia capitalia videntur esse leviora, quam alia quæ ex eis oriuntur; dicit enim Gregorius, XXXI *Moral.* : « Prima vitia deceptæ menti, quasi sub quadam ratione, se ingerunt; sed quæ sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt. » Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum; dicit enim Gregorius, V *Moral.* : « Quamvis per omne vitium quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virus infundatur, in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, et imprimendæ malitiæ pestem vomit. » Ergo invidia non est vitium capitale.

3. Præterea, videtur quòd inconvenienter ejus filiæ assignentur a Gregorio, XXXI *Moral.*, ubi dicit, quòd « de invidia oritur odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi et afflictio in prosperis. » Exultatio enim in adversis proximi et afflictio in prosperis, idem videtur esse quod invidia, ut ex præmissis patet. Non ergo ista debent poni ut filiæ invidiæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI *Moral.*, qui ponit invidiam vitium capitale, et ei prædictas filias assignat.

(Conclusio. — Invidiæ peccatum vitium capitale est; cujus filiæ sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, et in prosperis afflictio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi. Dictum est autem suprà (quæst. 39, art. 4) acediam esse vitium capitale ea ratione, quia ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda vel ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiæ satisfaciat. Unde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit in XXXI *Moral.*, « Capitalia vitia tanta sibi cognatione conjunguntur, ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiæ soboles inanis est gloria, quæ dum oppressam mentem corrumpit, mox invidiam gignit, quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit. »

Non est ergo contra rationem vitii capitalis, quòd ipsum ex alio oriatur, sed quòd non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Forte tamen propter hoc quod invidia manifeste ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale, neque ab Isidoro in libro *De Summo bono*, neque a Cassiano in libro *De Institutione cœnobiorum*.

Ad secundum dicendum, quòd ex verbis illis non habetur quòd invidia sit maximum peccatorum; sed quòd quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet; quia sicut ibi dicitur consequenter, « invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. » Est tamen quædam invidia quæ inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternæ gratiæ, secundùm quod aliquis dolet de ipso augmento gratiæ Dei, non solùm de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum sanctum; quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

Ad tertium dicendum, quòd numerus filiarum invidiæ sic potest sumi: quia in conatu invidiæ est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam medium, et aliquid tanquam terminus. Principium quidem est, ut aliquis diminuat gloriam alterius, vel in occulto, et sic est *susurratio*, vel manifeste, et sic est *detractio*. Medium autem est, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut potest, et sic est *exultatio in adversis*, aut non potest, et sic est *afflictio in prosperis*. Terminus autem est in ipso odio, quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium, ut suprà dictum est (quæst. 24, art. 6). Afflictio autem in prosperis proximi, uno modo est ipsa invidia, in quantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus, secundùm quod habent gloriam quamdam; alio vero modo est filia invidiæ, secundùm quòd prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directè idem quod invidia, sed ex ea sequitur; nam ex tristitia de bono proximi, quæ est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem (1).

(1) Non quòd omnis exultatio de malo ejus ex invidia pro-

QUÆSTIO XXXVII.

De discordia, quæ paci opponitur, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis, quæ opponuntur paci. Et primò de discordia, quæ est in corde; secundò, de contentione, quæ est in ore; tertiò, de his quæ pertinent ad opus, scilicet de schismate, rixa, et bello, ac seditione.

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm discordia sit peccatum. 2° Utrùm sit filia inanis gloriæ.

ARTICULUS I.

Utrùm discordia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd discordia non sit peccatum. Discordare enim ab aliquo est recedere ab alterius voluntate. Sed hoc non videtur esse peccatum, quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostræ, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

2. Præterea, quicumque inducit aliquem ad peccatum, et ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum; dicitur enim *Act.*, XXIII, quòd «sciens Paulus quia una pars esset Sadducæorum et altera Pharisæorum, exclamavit in concilio : Viri fratres, ego Pharisæus sum, et filius Pharisæorum, de spe et de resurrectione mortuorum ego judicor. Et cum hoc dixisset, facta est dissensio inter Pharisæos et Sadducæos. » Ergo discordia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum præcipuè mortale in sanctis viris non invenitur. Sed etiam in sanctis viris invenitur discordia;

veniat, vel omnis tristitia de bono ejus ad invidiam pertineat, sed prava tantùm et perversa, cùm alioqui exultare de malo ac tristari de bono aliquando licere possit, ut patet suprà ex Gregorio.

(1) De his etiam infrà, qu. 42, art. 2, ad 2.

dicitur enim, *Act.*, XV : « Facta est dissensio inter Paulum et Barnabam, ita ut discederent ab invicem. » Ergo discordia non est peccatum, et maximè mortale.

Sed contra est, quòd *ad Galat.*, V, dissensiones (id est discordiæ) ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur : « Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. » Nihil autem excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

(Conclusio. — Discordia, quæ per se concordiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi ex imperfectione actus excusetur.)

Respondeo dicendum, quòd discordia concordiæ opponitur. Concordia autem, ut suprà dictum est, ex charitate causatur, in quantum scilicet charitas multorum corda conjunxit in aliquid unum; quod est principaliter quidem bonum divinum, secundario autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, in quantum hujusmodi concordiæ contrariatur. Sed sciendum, quòd hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter : uno quidem modo per se; alio verò modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus et moribus dicitur esse id quod est secundùm intentionem (1) : unde per se discordat aliquis proximo, quando scienter et ex intentione dissentit à bono divino et proximi bono, in quo debet consentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad charitatem, licet primi motus hujus discordiæ, propter imperfectionem actûs, sint peccata venialia. *Per accidens* autem in humanis actibus consideratur ex hoc quod aliquid est præter intentionem. Unde cùm intentio aliquorum est ad aliquod bonum, quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi, sed unus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem, discordia tunc est per accidens contra bonum divinum vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat charitati (nisi hujusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel perti-

(1) Quia humani actus eatenus dicuntur tales, quòd à deliberata voluntate procedant, ut in 1, 2, qu. 1, art. 1, ex professo præmittit S. Thomas, quasi moralis omnis instructionis fundamentum.

nacia indebitè adhibeatur) cum etiam suprà dictum sit quòd concordia, quæ est charitatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum. Ex quo patet, quòd discordia quandoque est ex peccato unius tantum, putà cùm unus vult bonum, cui alius scienter resistit. Quandoque autem est cum peccato utriusque, putà cum uterque dissentit à bono alterius, et uterque diligit bonum proprium.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas unius hominis secundùm se considerata, non est regula voluntatis alterius; sed in quantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundùm propriam regulam. Et ideo discordare à tali voluntate est peccatum; quia per hoc discordatur à regula divina.

Ad secundum dicendum, quòd sicut voluntas hominis adhærens Deo est quædam regula recta, à qua peccatum est discordare; ita etiam voluntas hominis Deo contraria, est quædam perversa regula à qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est grave peccatum. Unde dicitur *Proverb.*, VI : « Sex sunt quæ odit Dominus, septimum detestatur anima ejus. » Et hoc septimum ponit eum « qui seminat inter fratres discordiam. » Sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quòd Paulus posuit dissensionem inter eos qui erant concordes in malo; nam et Dominus de se dicit, *Matth.*, X : « Non veni pacem mittere, sed gladium. »

Ad tertium dicendum, quòd discordia quæ fuit inter Paulum et Barnabam, fuit per accidens et non per se, uterque enim intendebat bonum; sed uni videbatur hoc esse bonum, alii illud, quod ad defectum humanum pertinebat. Non enim erat talis controversia in his quæ sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum propter utilitatem inde consequentem.

ARTICULUS II.

Utrùm discordia sit filia inanis gloriæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ, secundum illud *Prov.*, XV : « Vir iracundus provocat rixas. » Ergo non est filia inanis gloriæ.

2. Præterea, Augustinus super *Joann.* (Tract. XXXII), exponens illud quod habetur *Joann.*, VII : « Nondum erat Spiritus datus, » dicit : « Livor separat, charitas jungit. » Sed discordia nihil est aliud quam quædam separatio voluntatum. Ergo discordia procedit ex livore, id est invidia, magis quam ex inani gloria.

3. Præterea, illud ex quo multa mala oriuntur videtur esse vitium capitale. Sed discordia est hujusmodi ; quia super illud *Matth.*, XII : « Omne regnum contra se divisum desolabitur, » dicit Hieronymus : « Quomodo concordia parvæ res crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur. » Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale, magis quàm filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas Gregorii, XXXI *Moral.* (ut sup.).

(Conclusio. — Discordia, per quam quisque quod suum est inordinatè sequitur, ab eo recedens quod alterius est, inanis gloriæ vel superbiæ filia est.)

Respondeo dicendum, quòd discordia importat quamdam disgregationem voluntatum, in quantum scilicet voluntas unius stat in uno et voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicujus in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quæ sunt sua præfert his quæ sunt aliorum. Quod cùm inordinatè fit, pertinet ad superbiam et inanem gloriam. Et ideo discordia per quam unusquisque sequitur quod suum est, et recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd rixa non est idem quod

(1) De his etiam infrà, qu. 132, art. 5 ; ut et de malo, qu. 9, art. 3.

discordia (1). Nam rixa consistit in exteriori opere; unde convenienter causatur ab ira, quæ movet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in disjunctione motuum voluntatis, quam facit superbia vel inanis gloria, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quòd in discordia consideratur quid ut terminus *à quo*, hoc est, recessus a voluntate alterius; et quantum ad hoc causatur ex invidia. Consideratur etiam quid ut terminus *ad quem*, hoc est, accessus ad id quod est sibi proprium; et quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino *a quo* (finis enim est potior principio) (2), potius ponitur discordia filia inanis gloriæ quam invidiæ, licet ex utraque oriri possit secundùm diversas rationes, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ideo concordia parvæ res crescunt et discordia maximæ dilabuntur quia « virtus quantò magis est unita, tanto est fortior, et per separationem diminuitur, » ut dicitur in lib. *De causis*. Unde patet quòd hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ, quæ est divisio voluntatum; non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum à discordia, per quod habeat rationem vitii capitalis.

QUÆSTIO XXXVIII.

De contentione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de contentione.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm contentio sit peccatum mortale. 2° Utrùm sit filia inanis gloriæ.

(1) Hinc alia seorsim ab alia, *Proverb.*, XVII, v. 19, exprimitur, ubi dicitur : *Qui meditatur discordias, diligit rixas, etc.*

(2) Sic et *Eccles.*, VII, v. 9 : *Melior finis orationis quàm principium;* ubi *novissimum* pro fine græcè.

ARTICULUS I.

Utrùm contentio sit peccatum mortale.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur; in quibus tamen invenitur contentio, secundùm illud *Luc.*, XXII : « Facta est contentio inter discipulos Jesu quis eorum esset major. » Ergo contentio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo. Sed dicit Apostolus *ad Phil.*, I : « Quidam ex contentione Christum annuntiant; » et postea subdit : « Et in hoc gaudeo, sed et gaudebo. » Ergo contentio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contingit quòd aliqui vel in judicio vel in disputatione contendunt, non aliquo animo malignante, sed potius intendentes ad bonum, sicut illi qui contra hæreticos disputando contendunt. Unde super illud I. *Reg.*, XIV : « Accidit quadam die, » etc., dicit Glossa : « Catholici contra hæreticos contentiones non commovent, nisi prius ad certamen provocentur. » Ergo contentio non est peccatum mortale.

4. Præterea, Job videtur cum Deo contendisse, secundùm illud *Job*, XXXIX : « Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit? » Et tamen Job non peccavit mortaliter; quia Dominus de eo dicit : « Non estis locuti rectum coram me, sicut servus meus Job, » ut habetur *Job*, ult. Ergo contentio non est semper peccatum mortale.

Sed contra est, quòd contrariatur præcepto Apostoli, qui dicit II *ad Tim.*, II : « Noli verbis contendere; » et *Gal.*, V, contentio numeratur inter opera carnis, « quæ qui agunt, regnum Dei non possidebunt, » ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit à regno Dei et quod contrariatur præcepto, est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

(CONCLUSIO. — Contentio qua impugnatur veritas inordi-

(1) De his etiam II. *Timoth.*, II, lect. 2.

nato modo et intentione prava, peccatum mortale est; at contentio qua debito ordine ac modo impugnatur falsitas, laudabile existit; ea vero qua falsitas sed inordinatè impugnatur, veniale peccatum esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd contendere est contra aliquem tendere. Unde, sicut discordia contrarietatem quamdam importat in voluntate; ita contentio contrarietatem quamdam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicujus per contra se diffundit, vocatur contentio; quæ ponitur unus color rhetoricus a Tullio, qui dicit : « Contentio est, cum ex contrariis rebus oratio efficitur hoc pacto : Habet assentatio (id est adulatio) jucunda principia, eadem exitus amarissimos affert. » Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter : uno modo quantum ad intentionem contendentis; alio modo quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est utrùm aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile, vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem, considerandum est utrùm talis modus contrariandi conveniat et personis et negotiis; quia hoc est laudabile : (Unde et Tullius dicit in II *Rhet.*, quòd « contentio est oratio acris ad confirmandum et confutandum accommodata) ; » vel excedat convenientiam personarum et negotiorum; et sic contentio est vituperabilis. Si ergo accipiatur contentio, secundùm quod importat impugnationem veritatis et inordinatum modum, sic est peccatum mortale. Et hoc modo diffinit Ambrosius contentionem dicens : « Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. » Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniæ, sic contentio est laudabilis Si autem accipiatur contentio secundùm quòd importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo, sic potest esse peccatum veniale, nisi fortè tanta inordinatio fiat in contendendo quòd ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde et Apostolus, cum dixisset II. *ad Tim.*, VIII : « Noli verbis contendere, » subdit : « Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem; quia unusquisque defendebat quòd sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo

non erat contendendum, scilicet de primatu honoris. Nondum enim erant spirituales, sicut Glossa ibidem dicit. Unde et Dominus consequenter eos compescuit.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui ex contentione Christum prædicabant, reprehensibiles erant; quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam prædicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc quod putabant se « suscitare pressuram Apostolo » veritatem sibi prædicanti. Unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat, scilicet quòd Christus annuntiabatur; quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad tertium dicendum, quòd secundum completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale, ille in judicio contendit, qui impugnat veritatem justitiæ, et in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et secundum hoc catholici non contendunt contra hæreticos; sed potius è converso. Si autem accipiatur contentio in judicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quamdam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quòd contentio ibi sumitur communiter pro disputatione. Dixerat enim *Job*, XIII : « Ad Omnipotentem loquar, et disputare cum Deo cupio; » non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere, neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione, vel animi vel vocis, uti.

ARTICULUS II.

Utrùm contentio sit filia inanis gloriæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum : unde dicitur I *ad Cor.*, III : « Cùm sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis? » Zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio ex invidia magis oritur.

(1) De his etiam infrà, qu. 132, art. 5; ut et de malo, qu. 9, art. 3, tum in corp., tum ad 4.

2. Præterea, contentio cum clamore quodam est. Sed clamor ex ira oritur, ut patet per Gregorium, XXXI *Moral.* (ut suprà). Ergo etiam contentio oritur ex ira.

3. Præterea, inter alia, scientia videtur esse materia superbiæ et inanis gloriæ, secundum illud I *ad Cor.*, VIII : « Scientia inflat. » Sed contentio plerumque provenit ex defectu scientiæ, per quam præcipuè veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Sed contra est, auctoritas Gregorii, XXXI *Moral.*

(CONCLUSIO. — Contentio inanis gloriæ filia est, sicut et ipsa discordia.)

Respondeo dicendum, quòd ut suprà dictum est, discordia est filia inanis gloriæ, eo quòd discordantium uterque in sensu proprio stat, et unus alteri non acquiescit; proprium autem superbiæ est et inanis gloriæ propriam excellentiam querere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc quòd stant corde in propriis; ita contendentes sunt aliqui ex hoc quòd unusquisque verbo id quod sibi videtur, defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut et discordia.

Ad primum ergo dicendum, quòd contentio sicut et discordia habet affinitatem cum invidia, quantum ad recessum ejus à quo aliquis discordat, vel cum quo contendit. Sed quantum ad id in quo sistit ille qui contendit, habet convenientiam cum superbia et inani gloria; in quantum scilicet in proprio sensu statur, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd clamor assumitur in contentione, de qua loquimur ad finem impugnandæ veritatis : unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quòd contentio ex eodem derivetur, ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum, quòd superbia et inanis gloria occasionem sumunt præcipuè à bonis, etiam sibi contrariis, putà cum de humilitate aliquis superbit. Est enim hujusmodi derivatio non per se, sed per accidens; secundum quem modum nihil prohibet contrarium à contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea quæ ex superbia vel inani gloria per se et directè oriuntur, causari ex contrariis eorum, ex quibus occasionaliter superbia oritur.

QUÆSTIO XXXIX.

De schismate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus, quæ sunt schisma, rixa, seditio, et bellum.

Primò ergo circa schisma quæruntur quatuor. 1° Utrùm schisma sit speciale peccatum. 2° Utrùm sit gravius infidelitate. 3° De potestate schismaticorum. 4° De pœna eorum.

ARTICULUS I.

Utrùm schisma sit peccatum speciale.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius Papa dicit, *scissuram* sonat (2). Sed omne peccatum scissuram quamdam facit, secundum illud *Isa.*, LIX : « Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum. » Ergo schisma non est speciale peccatum.

2. Præterea, illi videntur esse schismatici, qui Ecclesiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ; quia peccatum secundum Ambrosium est « cœlestium inobedientia mandatorum. » Ergo omne peccatum est schisma.

3. Præterea, hæresis dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quòd non differat à peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

Sed contra est, quòd Augustinus *contra Faustum*, distinguit inter schisma et hæresim, dicens quòd « schisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem, quo cæteri, solo congregationis delectari dissidio; hæresis verò diversa

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 1, ad 2.

(2) Refertur in Decretis, Causâ XXIV, qu. 1, cap. *Schisma*, et græcum nomen esse interjicitur, σχίσμα nempe.

opinatur ab his quæ catholica credit Ecclesia.» Ergo schisma non est generale peccatum.

(CONCLUSIO. — Schismatis peccatum speciale vitium est charitati oppositum, per quod quidam Christo, ac ejus vicario subesse renuunt, et membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit in libro *Etym.* : « Nomen schismatis à scissura animorum vocatum est. » Scissio autem unitati opponitur. Unde peccatum schismatis dicitur, quod directè et per se opponitur unitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens, non constituit speciem; ita etiam nec in rebus moralibus, in quibus id quod est intentum, est per se, quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis propriè est speciale peccatum, ex eo quòd intendit se ab unitate separare, quam charitas facit; quæ non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus. Et ideo proprie schismatici dicuntur, qui propria sponte et intentione se ab unitate Ecclesiæ separant, quæ est unitas principalis. Nam unitas particularis aliquorum ad invicem ordinatur ad unitatem Ecclesiæ; sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur : scilicet in connexione membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu communicatione, et iterum in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput, secundum illud *ad Col.*, II : « Inflatus sensu carnis suæ, et non tenens caput ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei. » Hoc autem caput est ipse Christus, cujus vicem in Ecclesia geritsummus Pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo Pontifici, qui membris Ecclesiæ subjectis communicare recusant.

Ad primum ergo dicendum, quòd divisio hominis à Deo per peccatum, non est intenta à peccante; sed præter intentionem ejus accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum. Et ideo non est schisma per se loquendo.

Ad secundum dicendum, quòd non obedire præceptis cor

rebellione, quamdam constituit schismatis rationem. Dico autem « cum rebellione, » cùm et pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit et judicium ejus subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator. Unde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum, quòd hæresis et schisma distinguuntur secundum ea quibus utrumque per se et directè opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei; schisma autem per se opponitur unitati Ecclesiasticæ charitatis. Et ideo sicut fides et charitas sunt divisæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat charitate, ita etiam schisma et hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus, sit etiam schismaticus; sed non convertitur. Et hoc est quod Hieronymus dicit in *Epist. ad Tit.* : « Inter schisma et hæresim hoc interesse arbitror, quòd hæresis perversum dogma habet; schisma ab Ecclesia separat (1). » Et tamen sicut amissio charitatis est via ad mittendam fidem, secundum illud I *ad Timoth.*, I : « à quibus quidam aberrantes (scilicet à charitate, et aliis hujusmodi) conversi sunt in vaniloquium, » ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieronymus ibidem subdit, quòd « schisma à principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab hæresi; cæterum nullum schisma est quod non sibi aliquam hæresim confingat, ut rectè ab Ecclesia recessisse videatur. »

ARTICULUS II.

Utrùm schisma sit gravius peccatum infidelitate.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd schisma gravius peccatum sit, quam infidelitas. Majus enim peccatum graviori pœna punitur, secundum illud *Deuter.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus. » Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum, quàm etiam peccatum infidelitatis sive idololatriæ; legitur enim *Exod.*, XXXII, quòd

(1) Super illud nimirum ex cap. 3 : *Hæreticum hominem post unam et secundam correptionem devita.*

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 2, ad 4; ut et de malo, qu. 2, art. 10, ad 4.

propter idololatriam sunt aliqui humana manu, gladio interfecti; de peccato autem schismatis legitur *Num.*, XVI : « Si novam rem fecerit Dominus, ut aperiens terra os suum deglutiat eos et omnia quæ ad illos pertinent, descenderintque viventes ad infernum, scietis quòd blasphemaverunt Dominum Deum. » Decem etiam tribus, quæ vitio schismatis à regno David recesserunt, sunt gravissimè punitæ, ut habetur IV. *Reg.*, XVII. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

2. Præterea, bonum multitudinis est majus et divinius, quàm bonum unius, ut patet per Philosophum in I *Ethic.* Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est, contra Ecclesiasticam unitatem; infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quòd schisma sit gravius peccatum, quam infidelitas.

3. Præterea, majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.* Sed schisma opponitur charitati, quæ est major virtus quàm fides, cui opponitur infidelitas, ut ex præmissis patet. Ergo schisma est gravius peccatum quàm infidelitas.

Sed contra est : quod se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono, vel in malo. Sed hæresis se habet per additionem ad schisma, addit enim perversum dogma, ut patet ex auctoritate Hieronymi superinducta. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

(Conclusio. — Cùm infidelitatis peccatum Deo et primæ veritati cui fides innititur, adversetur, schisma verò unitati quæ tantum divinum est bonum, repugnet, palam est infidelitatem ex suo genere schismate gravius esse peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd gravitas peccati dupliciter potest considerari : uno modo secundum suam speciem; alio modo secundum circumstantias. Et quia circumstantiæ particulares sunt infinitæ, ita infinitis modis variari possunt. Cum quæritur in communi de duobus peccatis quod sit gravius, intelligenda est quæstio de gravitate quæ attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex

objecto, sicut ex supradictis patet (1). Et ideo illud peccatum quod majori bono contrariatur, ex suo genere est gravius : sicut peccatum in Deum, quam peccatum in proximum. Manifestum est autem quòd infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quòd in se est veritas prima, cui fides innititur; schisma autem est contra Ecclesiasticam unitatem, quæ est quoddam bonum participatum, et minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est, quòd peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius quàm peccatum schismatis, licèt possit contingere quòd aliquis schismaticus graviùs peccet quam quidam infidelis, vel propter majorem contemptum, vel propter majus periculum quod inducit, vel propter quid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd populo illi manifestum erat jam per legem susceptam, quòd erat unus Deus, et quòd non erant alii dii colendi : et hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatum. Et ideo non oportebat, quòd peccantes contra hanc fidem per idololatriam, punirentur inusitata aliqua sola pœna, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos, quòd Moyses deberet esse semper eorum princeps. Et ideo rebellantes ejus principatui, oportebat miraculosa et insueta pœna puniri. Vel potest dici, quòd peccatum schismatis quandoque gravius est punitum in populo illo, qui erat ad seditiones et schismata promptus; dicitur enim I *Esdr.*, cap. IV: « Civitas illa (scilicet Hierusalem) à diebus antiquis adversum reges rebellat, et seditiones et prælia concitantur in ea. » Pœna autem major quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 105, art. 2). Nam pœnæ sunt medicinæ quædam ad arcendum homines à peccato : unde ubi est major pronitas ad peccandum, debet severior pœna adhiberi. Decem autem tribus non solum fuerunt punitæ pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriæ, ut ibidem dicitur (2).

(1) Nempe 1, 2, qu. 72, art. 1, et qu. 73, art. 1, et 2 et 4.

(2) Quia nempe *fecerunt sibi deos conflabiles vitulos, et universam cœli militiam adoraverunt, et servierunt Baal;*

Ad secundum dicendum, quòd sicut bonum multitudinis est majus quàm bonum unius qui est de multitudine; ita est minus quàm bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur, sicut bonum ordinis exercitus est minus quàm bonum ducis : et similiter bonum Ecclesiasticæ unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinæ, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum, quòd charitas habet duo objecta : unum principale, scilicet bonitatem divinam; et aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem et alia peccata quæ fiunt in proximum opponuntur charitati, quantum ad secundarium bonum, quod est minus quàm objectum fidei, quod est ipse Deus. Et ideo ista peccata sunt minora quàm infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur charitati, quantum ad principale objectum, non est minus. Tamen inter peccata quæ sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

ARTICULUS III.

Utrùm schismatici habeant aliquam potestatem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim Augustinus in libro *Contra Donatistas* (lib. I, cap. 1) : « Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquam recederent baptizati sunt, non rebaptizantur, ita redeuntes, qui priusquam recederent ordinati sunt, non utique rursus ordinantur. » Sed ordo est potestas quædam. Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

1. Præterea, Augustinus dicit in libro *De unico Baptismo* : « Potest sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus. » Sed potestas tradendi sacramentum est maxima

v. 16, id est *idolo*, juxta significatum hebraicum nominis *Baal*.

(1) De his etiam III. part., qu. 64, art. 9, ad 2 et 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 25, qu. 1, art. 2; et *Quodlib.*, II, art. 16.

potestas. Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

3. Præterea, Urbanus papa dicit, quòd « ab Episcopis quondam catholicè ordinatis, sed in schismate à Romana Ecclesia separatis, qui consecrati sunt, eos cum ad Ecclesiæ unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi jubemus, si eos vita et scientia commendat. » Sed hoc non esset, nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

Sed contra est, quòd Cyprianus dicit in quadam Epistola (1); et habetur VII, qu. 1, cap. *Novatianus* : « Qui nec unitatem (inquit), Spiritus, nec conjunctionem pacis observat, et se ab Ecclesiæ vinculo et à sacerdotum collegio separat, nec Episcopi potestatem habere potest nec honorem. »

(Conclusio. — Quamquam schismatici habere ordinis potestatem possint, jurisdictionis tamen auctoritate privantur.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est spiritualis potestas : una quidem sacramentalis; alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur, sicut etiam patet in rebus inanimatis; nam altare semel consecratum, non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma, sive in hæresim labatur; quod patet ex hoc quòd rediens ad Ecclesiam non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod movetur à potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet, inde est quòd tales usum potestatis amittunt, ita scilicet, quòd non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus; quia in his homo non operatur, nisi sicut instrumentum Dei. Unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcumque conferentis sacramentum. Potestas autem jurisdictionalis est quæ ex simplici injunctione

(1) Scilicet Epist. LII, quæ *ad Antonianum* inscribitur, seu lib. IV, Epist. 2.

hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhæret : unde in schismaticis et hæreticis non manet. Unde non possunt nec absolvere nec excommunicare nec indulgentias facere, aut aliquid hujusmodi. Quod si fecerint, nihil est actum. Cùm ergo dicitur, tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est, vel de potestate secunda, vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimum usum ejus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm sit conveniens pœna schismaticorum, ut excommunicentur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd pœna schismaticorum non sit conveniens, ut excommunicentur. Excommunicatio enim maximè separat hominem à communione sacramentorum. Sed Augustinus dicit in lib. *Contra Donatistas*, quòd baptisma potest recipi à schismatico. Ergo videtur quòd excommunicatio non est conveniens pœna schismatis.

2. Præterea, ad fideles Christi pertinet ut eos qui sunt dispersi reducant; unde contra quosdam dicitur *Ezech.*, XXXIV : « Quod abjectum est, non reduxistis; quod perierat, non quæsistis. » Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos qui eis communicent. Ergo videtur quòd non sint excommunicandi.

3. Præterea, pro eodem peccato non infligitur duplex pœna, secundùm illud *Nahum.*, I : « Non judicabit Deus bis in idipsum. » Sed pro peccato schismatis aliqui pœna temporali puniuntur, ut habetur XXIII, quæst. 5, ubi dicitur : « Divinæ et mundanæ leges statuerunt ut ab Ecclesiæ unitate divisi, et ejus pacem perturbantes, à secularibus potestatibus comprimantur. » Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

Sed contra est, quòd *Num.*, XVI, dicitur : « Recedite à tabernaculis hominum impiorum, (qui scilicet schisma fecerunt) et nolite tangere ea quæ ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum. »

(Conclusio. — Cùm schismatici voluntariè se ab Ecclesiæ unitate separent, et nolint per spiritualem potestatem coerceri, conveniens est eos non modò excommunicationis sententia puniri, sed etiam per temporalem potestatem coerceri.)

Respondeo dicendum, quòd « per quæ peccat quis, per ea debet puniri, » ut dicitur *Sap.*, XI. Schismaticus autem, ut ex dictis patet, in duobus peccat : in uno quidem, quia separat se à communione membrorum Ecclesiæ, et quantum ad hoc conveniens pœna schismaticorum est ut excommunicentur ; in alio verò, quia subdi recusant capiti Ecclesiæ : et ideo, quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiæ, justum est ut potestate temporali coerceantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd baptismum à schismaticis recipere non licet, nisi in articulo necessitatis; quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, à quocumque detur, etiamsi sit Judæus vel Paganus, quàm sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad secundum dicendum, quòd per excommunicationem non interdicitur illa communicatio, per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiæ unitatem, cùm etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad tertium dicendum, quòd pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales. Et ideo, quando una pœna non sufficit ad coercendum hominem, superadditur altera; sicut et medici diversas medicinas corporales apponunt, quando una non est efficax. Et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet coercitionem brachii sæcularis; sed si una pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

QUÆSTIO XL.

De bello, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de bello.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm aliquod bellum sit licitum. 2° Utrùm clericis sit licitum bellare. 3° Utrùm liceat bellantibus uti insidiis. 4° Utrùm liceat in diebus festivis bellare.

ARTICULUS I.

Utrùm bellare sit semper peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd bellare semper sit peccatum. Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus à Domino indicitur pœna, secundùm illud *Matth.*, XXVI : « Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit (2). » Ergo omne bellum est illicitum.

2. Præterea, quidquid contrariatur divino præcepto, est peccatum. Sed bellare contrariatur divino præcepto; dicitur enim *Matth.*, III : « Ego dico vobis non resistere malo; » et *Rom.*, XII : « Non vos defendentes, charissimi, sed date locum iræ. » Ergo bellare semper est peccatum.

3. Præterea, nihil contrariatur actui virtutis, nisi peccatum. Sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

4. Præterea, omne exercitium ad rem licitam licitum est, sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis, prohibentur ab Ecclesia, quia morientes in hujusmodi tyrociniis, ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

(1) De his etiam infrà, qu. 41, art. 1, ad 3; et qu. 42, art. 2, ad 1; et qu. 66, art. 8, ad 1.

(2) Vel in plurali : *Omnes qui acceperint gladium, gladio peribunt*, v. 52, sed perinde est.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Serm. de puero Centurionis :* « Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potiùs consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abjicerent arma, seque militiæ omnino subtraherent. Dictum est autem eis : Neminem concutiatis; estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit. »

(Conclusio. — Bellum pro defensione reipublicæ et pro bono communi, ab eo cui regionis administratio commissa est, indictum, si recta intentione geratur, nullum peccatum est; secus autem bellare illicitum est.)

Respondeo dicendum, quòd ad hoc quòd aliquod bellum sit justum, tria requiruntur. Primò quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest jus suum in judicio superioris prosequi; similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cùm autem cura reipublicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis, vel regni, seu provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licitè defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundùm illud Apostoli, *ad Rom.*, XIII : « Non sine causa gladium portat; minister enim Dei est vindex in iram ei qui malè agit; » ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde et principibus dicitur in *Psalm.* LXXXI : « Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. » Unde Augustinus dicit, *Contra Faustum* (lib. XXIII, cap. 73) : « Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit. » Secundò requiritur causa justa, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam, impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (super *Josue*, qu. 10) : « Justa bella solent diffiniri, quæ ulciscuntur injurias, si gens vel civitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit quod à suis improbè factum est, vel reddere quod per injuriam ablatum est. » Tertiò requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum

promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus in lib. *De verbis Domini :* « Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur, et boni subleventur. » Potest autem contingere, ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum, et causa justa, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus in lib. *Contra Faustum* (cap. 74) : « Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus et implacabilis animus, feritas debellandi, libido dominandi, et si quæ sunt similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (lib. XXII *Contra Faustum*, cap. 70), « Ille accipit gladium, qui nulla superiori aut legitima potestate, aut jubente vel concedente, in sanguinem alicujus armatur. » Qui verò ex auctoritate principis vel judicis, si sit persona privata, vel ex zelo justitiæ quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur : unde ei pœna non debetur. Nec tamen illi etiam qui cum peccato gladio utuntur, semper gladio occiduntur; sed ipsi suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.

Ad secundum dicendum, quòd hujusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (lib. I, cap. 19, vel in aliis 34, ac deinceps), semper sunt servanda in præparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit in *Epist. ad Marcellinum :* « Agenda sunt multa etiam cum invitis, benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium ; quia pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas velut hostis interior roboratur. »

Ad tertium dicendum, quòd etiam illi qui justè bella gerunt, pacem intendunt; et ita paci non contrariatur nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur *Matth.*, X. Unde Augustinus dicit *ad Bonifacium* (Epist. CCV) :

« Non quæritur pax ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax aquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas. »

Ad quartum dicendum, quòd exercitia hominum ad res bellicas spectantia, non sunt universaliter prohibita, sed inordinata exercitia et periculosa, ex quibus occisiones et depræ-dationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine hujusmodi periculis erant. Et ideo vocabantur *meditationes armorum*, vel *bella sine sanguine*, ut per Hieronymum patet in quadam epistola (1).

ARTICULUS II.

Utrùm clericis et episcopis sit licitum pugnare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd clericis et episcopis liceat pugnare. Bella enim in tantum sunt licita et justa, ut dictum est, in quantum tuentur pauperes et totam rempublicam ab hostium injuriis. Sed hoc maximè videtur ad prælatos pertinere; dicit enim Gregorius in quadam homilia (XIV. super *Evang.*) : « Lupus super oves venit, cùm quilibet injustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. Sed is qui pastor videbatur esse, et non erat, relinquit oves et fugit; quia dum sibi ab eo periculum metuit, resistere ejus injustitiæ non præsumit. » Ergo prælatis et clericis licitum est pugnare.

2. Præterea, XXIII, qu. 8, Leo Papa scribit : « Cùm sæpè adversa à Saracenorum partibus provenirent nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtivèque venturos esse dicebant; pro quo nostrum congregari præcepimus populum, maritimumque ad littus descendere decrevimus. » Ergo episcopis licet ad bella procedere.

(1) In quanam porrò ? Non occurrit; sed Epist. I, militiæ spiritualis ad quam Heliodorum exhortatur, *tyrocinium* commemorat, et Epist. IV, quam de forma vivendi scribit Rustico, *rudimiuml* elemppaat, ut et Epist. XIII ad Paulinum. Ex Vegetio hæc expressiùs de re militari.

3. Præterea, ejusdem rationis esse videtur, quòd homo aliquid faciat, et quòd facienti consentiat, secundùm illud *Rom.*, I : « Non solùm digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus. » Maximè autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est episcopis et clericis inducere alios ad bellandum; dicitur enim XXIII, qu. 8, quòd hortatu et precibus Adriani, Romanæ urbis Episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

4. Præterea, illud quod est secundùm se honestum et meritorium, non est illicitum prælatis et clericis. Sed bellare est quandoque et honestum et meritorium; dicitur enim XXIII, qu. 8, quòd « si aliquis pro veritate fidei et salvatione patriæ ac defensione christianorum mortuus fuerit, à Deo cœleste præmium consequetur. » Ergo licitum est episcopis et clericis bellare.

Sed contra est, quod Petro in persona episcoporum et clericorum dicitur *Matth.*, XXVI : « Converte gladium tuum in vaginam (1). » Non ergo licet eis pugnare.

(Conclusio. — Cùm bellica exercitia hominem maximè à divinorum contemplatione avertant, et ad humani sanguinis effusionem tendant, minimè clericis ac spiritualibus personis bellare licet, nisi in necessitatis articulo.)

Respondeo dicendum, quòd ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria. Diversa autem à diversis meliùs et expeditiùs aguntur, quàm ab uno, ut patet per Philosophum in sua *Politica* (lib. I *Polit.*, 3, cap. 1). Et quædam negotia sunt adeo sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri non possint : et ideo illis qui majoribus deputantur, prohibentur minora; sicut secundùm leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Bellica autem exercitia maximè repugnant illis officiis quibus episcopi et clerici deputantur, propter duo : primò quidem, generali

(1) Sive *in locum suum*, v. 52, *Joan.* autem, XVIII, v. 11 : *Mitte gladium in vaginam.* Hinc in Decretis ubi suprà, cap. *Cùm à Judæis*, quod ex Innocentio prænotatur : *Ferire prohibuit, et forma omnium sacerdotum, quorum prior erat, etiam pro seipso capi arma carnalia prohibuit.*

rest. » Et hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Josue, ut insidias poneret habitatoribus civitati Hai, ut habetur *Josue*, VIII.

(Conclusio. — Insidiæ vel fraudes contra promissam fidem in bellis illicitæ sunt; at insidiis quæ in occultandis consiliis sitæ sunt, uti in bello licet.)

Respondeo dicendum, quòd insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius. Uno modo, ex eo quòd ei dicitur falsum, vel non servatur promissum; et istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere. Sunt enim quædam jura bellorum et fœdera, etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit in lib. *De officiis*. Alio modo aliquis potest falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maximè infidelibus, ne irrideant, secundùm illud *Matth.*, VII : « Nolite sanctum dare canibus. » Unde multò magis ea quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Unde inter cætera documenta rei militaris, hoc præcipuè ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in lib. *Stratagematum* (1) *Francorum*. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis justis. Nec propriè hujusmodi insidiæ vocantur fraudes, nec justitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati; esset enim inordinata voluntas, si quis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat diebus festis bellare.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis : unde intelliguntur per observationem sabbati, quæ præ-

(1) Juxta græcum στρατηγήματα, quasi *astutiæ bellicæ*. Non est autem ad manum liber sic inscriptus.

cipitur *Ex.*, XX; sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

2. Præterea, *Isai.*, LVIII, reprehenduntur quidam quòd in diebus jejunii repetunt debita, et committunt lites, pugno percutientes. Ergo multò magis in diebus festis illicitum est bellare.

3. Præterea, nihil est inordinatè agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundùm se inordinatum. Ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed contra est, quod I *Machab.*, II, dicitur : « Cogitaverunt laudabiliter Judæi dicentes : Omnis home quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversùs eum. »

(Conclusio. — Si adsit necessitas, bellare diebus festivis pro tutela reipublicæ licet; secus autem non licet.)

Respondeo dicendum, quòd observatio festorum non impedit ea quæ ordinantur ad hominis salutem, etiam corporalem. Unde Dominus arguit Judæos dicens, *Joan.*, VII : « Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato? » Et inde est, quòd medici licitè possunt medicari homines in die festo. Multò autem magis est conservanda salus reipublicæ, per quam impediuntur occisiones plurimorum, et innumera mala et temporalia et spiritualia, quàm salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium, licitum est justa bella exercere diebus festis, si tamen hoc necessitas exposcat. Hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate, vellet à bello abstinere. Sed necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XLI.

De rixa, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de rixa.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm rixa sit peccatum. 2° Utrùm sit filia iræ.

ARTICULUS I.

Utrùm rixa sit semper peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quædam; dicit enim Isidorus in lib. *Etymol.* (seu *Originum*, lib. X, cap. 17), quòd « rixosus est à rictu canino dictus; semper enim ad contradicendum paratus est, et jurgio delectatur, et provocat contendentem. » Sed contentio non semper est peccatum. Ergo neque rixa.

2. Præterea, *Genes.*, XXVI, dicitur, quòd « servi Isaac foderunt alium puteum, et pro illo quoque rixati sunt. » Sed non est credendum quòd familia Isaac rixaretur publicè, eo non contradicente, si hoc esset peccatum. Ergo rixa non est peccatum.

3. Præterea, rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum. Ergo rixa non semper est peccatum.

Sed contra est, quòd *ad Galat.*, V, rixæ ponuntur inter opera carnis, « quæ qui agunt regnum Dei non consequentur. » Ergo rixæ non solùm sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

(Conclusio. — Rixa, cùm ex inordinata procedat voluntate, semper peccatum est, et in eo qui alium injustè invadit, mortale, et in eo qui se defendit, quandoque veniale, quandoque mortale, secundùm animi sui inordinatam dispositionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut contentio importat quam-

dam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quamdam contradictionem in factis. Unde super illud *Galat.*, V, « Rixæ, » dicit Glossa, quòd « rixæ sunt quando ex ira se invicem percutiunt. » Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate : et ideo rixa semper importat peccatum. Et in eo quidem qui alterum invadit injustè, est peccatum mortale; inferre enim nocumentum proximo etiam opere manuali, non est absque mortali peccato. In eo autem qui se defendit, potest esse sine peccato, et quandoque cum peccato veniali, et quandoque cum peccato mortali, secundùm diversum motum ejus et diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi injuriam illatam et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec propriè potest dici rixa ex parte ejus; si verò cum animo vindictæ vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum, sed veniale quidem quando aliquis levis motus odii vel vindictæ se immiscet, vel cùm non multùm excedit moderatam defensionem; mortale autem quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel eum graviter lædendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd rixa non simpliciter nominat contentionem. Sed tria in præmissis verbis Isidori ponuntur, quæ inordinationem rixæ declarant; primò quidem, quòd promptitudinem animi habet ad contendendum, quod significat dum dicit, « Semper ad contradicendum paratus, » scilicet sive alius bene, sive male dicat aut faciat; secundò, quia in ipsa contradictione delectatur, unde sequitur : « Et in jurgio delectatur; » tertiò, quia ipse alios provocat ad contradictiones, unde sequitur : « Et provocat contendentem. »

Ad secundum dicendum, quòd ibi non intelligitur quòd servi Israel sint rixati, sed quòd incolæ terræ rixati sunt contra eos. Unde illi peccaverunt, non autem servi Israel, qui calumniam patiebantur.

Ad tertium dicendum, quòd ad hoc quòd justum sit bellum, requiritur quòd fiat auctoritate publicæ potestatis, sicut suprà dictum est. Rixa autem fit ex privato affectu iræ vel odii. Si enim ministri principis aut judicis publica potestate aliquos

invadant, qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicæ potestati resistunt. Et sic illi qui invadunt, non rixantur, neque peccant, sed illi qui se inordinate defendunt.

ARTICULUS II.

Utrum rixa sit filia iræ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd rixa non sit filia iræ. Dicitur enim *Jacob.*, IV : « Unde bella et lites in vobis, nonne ex concupiscentiis, quæ militant in membris vestris? » Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

2. Præterea, *Prov.*, XXVIII, dicitur : « Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat (2). » Sed idem videtur esse rixa, quod jurgium. Ergo videtur quòd rixa sit filia superbiæ vel inanis gloriæ, ad quam pertinet se jactare et dilatare.

3. Præterea, *Prov.*, XVIII, dicitur : « Labia stulti immiscent se rixis. » Sed stultitia differt ab ira ; non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

4. Præterea, *Prov.*, X, dicitur : « Odium suscitat rixas. » Sed odium oritur ex invidia, ut dicit Gregorius, XXXI *Moral.* (cap. 31 vel 17). Ergo rixa non est filia iræ sed invidiæ.

5. Præterea, *Prov.*, XVII, dicitur : « Qui meditatur discordias diligit rixas. » Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut suprà dictum est (quæst. 37, art. 2). Ergo etiam et rixa.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit XXXI *Moral.*, quòd

(1) De his etiam infrà, qu. 158, art. 7; ut et III part., qu. 15, art. 9; non ut alia passim exemplaria notant, qu. 7. art. 2, ad 1.

(2) Ut et apud Aquilam *latus animo* (πλατὺς ψυχῇ), *concitat contradictionem;* apud Symmachum quoque *latus animo* (πλατύψυχος), *acuit litem*. Sed aliter 70 : *Infidelis vir temerè judicat*, v. 25. 70 : *Labia stulti ducunt eum in mala.* Sed Aquila : *Ducunt eum in litem* (δικασίαν). Symmachus : *Ducunt eum in rixam* (sive *pugnam*, ex græco μάχην),

ex ira oritur rixa; et *Prov.*, XV et XXIX dicitur : « Vir iracundus provocat rixas. »

(Conclusio. — Rixam magis ex ira quàm odio oriri manifestum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, rixa importat quamdam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum lædere molitur. Dupliciter autem unus alium lædere intendit. Uno modo, quasi intendens absolutè malum ipsius; et talis læsio pertinet ad odium, cujus intentio est ad lædendum inimicum, vel in manifesto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium lædere, eo sciente et repugnante, quod importatur nomine rixæ; et hoc propriè pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ. Non enim sufficit irato, quòd latenter noceat ei contra quem irascitur; sed vult quòd ipse sentiat, et quòd contra voluntatem suam aliquid patiatur, in vindictam ejus quod fecit, ut patet per ea quæ suprà dicta sunt (1, 2, qu. 46, art. 6 *ad* 2), de passione iræ. Et ideo rixa propriè oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 25, art. 1 et 2), omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur. Et secundùm hoc, illud quod proximè oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia, sicut ex prima radice.

Ad secundum dicendum, quòd jactatio et dilatatio sui, quæ fit per superbiam vel inanem gloriam, non directè concitat jurgium aut rixam, sed occasionaliter; in quantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad injuriam reputat quòd alter ei sese præferat. Et sic ex ira sequuntur jurgia et rixæ.

Ad tertium dicendum, quòd ira, sicut suprà dictum est, impedit judicium rationis : unde habet similitudinem cum stultitia, et ex hoc sequitur quòd habeant communem effectum. Ex defectu enim rationis contingit quòd aliquis inordinatè alium lædere molitur.

Ad quartum dicendum, quòd rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii; quia præter in-

v. 6. 70 : *Suscitat contentionem* (νεῖκος), ut et Symmachus, *pugnas* (μάχας).

testionem odientis est quòd rixosè et manifestè inimicum lædat; quandoque enim etiam occultè eum lædere quærit; sed quando videt se prævalere, cum rixa et jurgio læsionem intendit. Sed rixosè aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione jam dictâ.

Ad quintum dicendum, quòd ex rixis sequitur odium et discordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui meditatur, id est, qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quòd ad invicem rixentur: sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quòd rixa sit filia inanis gloriæ propriè et directè.

QUÆSTIO XLII.

De seditione, quæ paci opponitur, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de seditione, quæ opponitur paci. Et circa hoc quæruntur duo: 1° Utrùm sit speciale peccatum. 2° Utrùm sit mortale peccatum.

ARTICULUS I.

Utrùm seditio sit speciale peccatum, ab aliis distinctum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd seditio non sit speciale peccatum, ab aliis distinctum. Quia, ut Isidorus dicit in lib. *Etymologiarum*: « Seditiosus est qui dissensionem animorum facit, et discordias gignit. » Sed ex hoc quòd aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi illo quod procurat. Ergo videtur quòd seditio non sit speciale peccatum à discordia distinctum.

2. Præterea, seditio divisionem quamdam importat. Sed

(1) De his etiam suprà, qu. 39, art. 1.

nomen etiam schismatis sumitur à scissura, ut suprà dictum est. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum à peccato schismatis.

3. Præterea, omne speciale peccatum, ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia quæ ex capitalibus oriuntur, ut patet in XXXI *Moral.* (ubi suprà), ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

Sed contra est, quòd II *ad Cor.*, XII, seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

(Conclusio. — Cùm seditio speciali bono unitatis et paci multitudinis opposita sit, ipsa quoque speciale peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd seditio est quoddam speciale peccatum, quod quantum ad aliquid convenit cum bello et rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc quòd importat quamdam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus: primò quidem, quia bellum et rixa important mutuam impugnationem in actu; sed seditio potest dici, sive fiat hujusmodi impugnatio in actu, sive sit præparatio ad talem impugnationem. Unde Glossa, II *ad Cor.*, XII, dicit quòd « seditiones sunt tumultus ad pugnam; » cùm scilicet aliqui se præparant et intendunt pugnare. Secundò differunt quia bellum propriè est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem; rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos; seditio autem propriè est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes, putà cùm una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo, quia seditio habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd seditiosus dicitur ille qui seditionem excitat; et quia seditio quamdam discordiam importat, ideo seditiosus est qui discordiam facit, non quamcumque, sed inter partes alicujus multitudinis. Peccatum autem seditionis non solùm est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinatè ab invicem dissentiunt.

Ad secundum dicendum, quòd seditio differt à schismate in

duobus : primò quidem, quia schisma (1) opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati ecclesiasticæ; seditio autem opponitur temporali vel sæculari multitudinis unitati, putà civitatis vel regni. Secundò, quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solùm importat dissensionem spiritualem; seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

Ad tertium dicendum, quòd seditio sicut et schisma sub discordia continetur; utrumque enim est discordia quædam non unius ad unum, sed partium multitudinis ad invicem.

ARTICULUS II.

Utrum seditio sit semper peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat « tumultum ad pugnam, » ut patet per Glossam suprà inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale; sed quandoque est justa et licita, ut suprà habitum est (qu. 40, art. 1) (2). Ergo multò magis seditio potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, seditio est discordia quædam, ut dictum est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, et quandoque etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

3. Præterea, laudantur qui multitudinem à potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua

(1) Quantum ad usum vocis, non præcisè quantum ad notionem jam superiùs explicatam; quia scissura quoque seu divisio quam significat schisma, respectu temporalis vel sæcularis unitatis, non impropriè dici potest, juxta Virgilianum illud, *Æneid.*, II : *Seinditur incertum studia in contraria vulgus.*

(2) Et haberi ampliùs potest ex bellorum exemplis, quæ præcepto vel nutu Dei facta commemorantur et commendantur, ut *ad Hebr.*, XI, de Gedeon, de Barach, de Samsone ac de aliis patet; præter illa quæ *Genes.*, XIV, *Exod.*, XVII, *Numer.*, XXI et XXV, *Deuter.*, VII, *Josue*, I, ac in libris etiam *Regum* videre est.

dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia verò nititur eum abjicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

Sed contra est, quòd Apostolus, II *ad Cor.*, XII, prohibet seditiones inter alia quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

(Conclusio. — Seditio, cùm sit contra commune bonum reipublicæ injusta pugna, semper mortale peccatum ex suo genere est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, seditio opponitur unitati multitudinis, id est populi, civitatis vel regni. Dicit autem Augustinus, II. *De Civit. Dei* (cap. 21), quòd « populum determinant sapientes, non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum juris consensu, utilitatis communione sociatum. » Unde manifestum est unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem juris et communis utilitatis. Manifestum est ergo quòd seditio opponitur justitiæ et communi bono : et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tantò gravius, quantò bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus quàm bonum privatum, quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primò quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissimè peccant; secundò autem ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi verò qui bonum commune defendunt, eis resistentes non sunt dicendi seditiosi; sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, ut suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd pugna quæ est licita, fit pro communi utilitate, sicut suprà dictum est (qu. 40, art. 1). Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis : unde semper est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd discordia ab eo quod non est manifestè bonum, potest esse sine peccato. Sed discordia ab eo quod est manifestè bonum, non potest esse sine peccato; et talis discordia est seditio, quæ opponitur unitati multitudinis, quæ est manifestè bonum.

Ad tertium dicendum, quòd regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Philosophum in III *Polit.*

et in VIII *Ethic.* Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis (nisi fortè quando sic inordinatè perturbatur tyranni regimen, quòd multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quàm ex tyranni regimine). Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut citiùs dominari possit; hoc enim tyrannicum est, cùm sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento.

QUÆSTIO XLIII.

De scandalo, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum restat de vitiis quæ beneficentiæ opponuntur : inter quæ alia quidem pertinent ad rationem justitiæ; illa scilicet quibus aliquis injustè proximum lædit. Sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur : et ideo considerandum est hic de scandalo.

Circa quod quæruntur octo : 1° Quid sit scandalum. 2° Utrùm scandalum sit peccatum. 3° Utrùm sit peccatum speciale. 4° Utrùm sit peccatum mortale. 5° Utrùm perfectorum sit scandalizari. 6° Utrùm eorum sit scandalizare. 7° Utrùm spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum. 8° Utrùm sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULUS I.

Utrùm scandalum convenienter diffiniatur, quod est dictum vel factum minùs rectum, præbens occasionem ruinæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd scandalum inconvenienter diffiniatur esse « dictum vel factum minùs rectum, præbens occasionem ruinæ. » Scandalum enim peccatum est,

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 1; et

ut post dicetur. Sed, secundùm Augustinum, XXII *Contra Faustum* (cap. 27), « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Ergo prædicta diffinitio est insufficiens, quia prætermittit *cogitatum* sive *concupitum*.

2. Præterea, cùm inter actus virtuosos vel rectos, unus virtuosior vel rectior altero sit, illud solum videtur non esse minùs rectum quod rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum vel factum minùs rectum, sequitur quòd omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

3. Præterea, occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, non debet poni in diffinitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in diffinitione scandali ponitur *occasio*.

4. Præterea, ex quolibet *facto* alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ, quia causæ per accidens sunt indeterminatæ. Si ergo scandalum est quod præbet alii occasionem ruinæ, quodlibet factum vel dictum poterit esse scandalum : quod videtur esse inconveniens.

5. Præterea, occasio ruinæ datur proximo quando offenditur aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem et infirmitatem; dicit enim Apostolus, *ad Rom.*, XIV : « Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur. » Ergo prædicta diffinitio scandali non est conveniens.

Sed contra est, quod Hieronymus exponens illud quod habetur *Matth.*, XV, « Scis quia Pharisæi audito hoc verbo, etc., » dicit : « Quando legimus : Quicumque scandalizaverit (1), hoc intelligimus, qui dicto vel facto occasionem ruinæ dederit. »

(Conclusio. — Scandalum est dictum vel factum minùs rectum, præbens alteri occasionem ruinæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Hieronymus ibidem dicit,

Quodlib., lib. IV, art. 23, ad 3, et *Rom.*, VII, lect. 2, col. 3, et cap. XIV, lect. 2, in princip.

(1) Sive paulò pleniùs : *Quicumque scandalizaverit de minimis istis quempiam, etc.*, juxta illud nimirum ex *Matth.*, XVIII, v. 6 : *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis qui in me credunt, etc.*

quod græcè *scandalum* dicitur, « nos offensionem vel ruinam et impactionem pedis » possumus dicere. Contingit enim quòd quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam; et talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viæ spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, in quantum scilicet aliquis sua admonitione, vel inductione, aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc propriè dicitur scandalum. Nihil autem secundùm propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis; quia id quod est perfectè rectum, magis munit hominem contra casum, quàm ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur, quòd « dictum vel factum minùs rectum præbens occasionem ruinæ » sit scandalum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cogitatio vel concupiscentia mali latet in corde : unde non proponuntur alteri ut obex disponens ad ruinam; et propter hoc non potest habere scandali rationem.

Ad secundum dicendum, quòd minùs rectum non dicitur hoc quod ab aliquo alio superatur in rectitudine, sed quod habet aliquem rectitudinis defectum; vel quia est secundùm se malum, sicut peccatum, vel quia habet speciem mali, sicut cùm aliquis recumbit in idolio. Quamvis enim hoc secundùm se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat, tamen quia habet quamdam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo Apostolus monet, 1 *ad Thessal.*, V : « Ab omni specie mala abstinete vos. » Et ideo convenienter dicitur *minùs rectum*, ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundùm se peccata, quàm illa quæ habent speciem mali.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà habitum est, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina, nisi propria voluntas (1). Et ideo dicta vel facta alterius hominis possunt esse solùm causa imperfecta, aliqua-

(1) Sic enim ex professo 1, 2, qu. 75, art. 3 : *Utrùm peccatum habeat causam exteriorem;* et qu. 80, art. 1 : *Utrùm diabolus sit homini causa peccandi, etc.*

liter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur *dans causam ruinæ*, sed *dans occasionem* : quod significat causam imperfectam et non semper causam per accidens. Et tamen nihil prohibet in quibusdam diffinitionibus poni id quod est per accidens, quia id quod est secundùm accidens uni, potest per se alteri convenire : sicut in diffinitione fortunæ ponitur « causa per accidens, » ut patet II *Physic.* (text. 52).

Ad quartum dicendum, quòd dictum vel factum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi : uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel etiam si ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale, quòd de sui ratione habet quòd sit inductivum ad peccandum, puta cum aliquis publicè facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui hujusmodi actum facit, propriè dat occasionem ruinæ; unde vocatur *scandalum activum*. Per accidens autem, aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando et præter intentionem operantis, et præter conditionem operis, aliquis malè dispositus ex hujusmodi opere inducitur ad peccandum, putà cum aliquis invidet bonis. Et tunc ille qui facit hujusmodi actum rectum, non dat occasionem, quantum in se est; sed alius sumit occasionem, secundum illud *ad Rom.*, VII : « Occasione autem accepta, etc. » Et ideo hoc est *scandalum passivum* sine activo; quia ille qui rectè agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinæ, quam alter patitur. Quandoque ergo contingit, quòd etiam sit simul scandalum activum in uno, et passivum in altero, putà cum ad inductionem unius, alius peccat. Quandoque verò est scandalum activum sine passivo, putà cum aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, et ille non consentit. Quandoque verò est scandalum passivum sine activo, sicut jam dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd *infirmitas* nominat promptitudinem ad scandalum. Offensio autem nominat indignationem alicujus contra eum qui peccat, quæ potest esse quandoque sine ruina. *Scandalum* autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

ARTICULUS II.

Utrùm scandalum sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate; quia omne peccatum est voluntarium, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 74, art. 1 et 2). Sed *Matth.*, XVIII, dicitur : « Necesse est ut veniant scandala. » Ergo scandalum non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum procedit ex pietatis affectu; quia « non potest arbor bona fructus malos facere, » ut dicitur *Matth.*, VII. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu; dicit enim Dominus Petro, *Matth.*, XVI : « Scandalum mihi es; » ubi dicit Hieronymus, quòd « error Apostoli de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse diaboli. » Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Præterea, scandalum impactionem quamdam importat. Sed non quicumque impingit, cadit. Ergo scandalum, quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

Sed contra est, quòd scandalum est « dictum vel factum minus rectum. » Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quòd à rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

(Conclusio. — Scandalum tam activum quam passivum semper est peccatum; potest tamen et activum scandalum sine passivo esse, et passivum sine activo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam suprà dictum est, duplex est scandalum : scilicet passivum in eo qui scandalizatur; et activum in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. Scandalum ergo passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur; non enim scandalizatur, nisi in quantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quæ est peccatum. Potest esse

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1, et art. 4, quæstiunc. 1; et *Rom.*, XIV, lect. 2, col. 4.

tamen scandalum passivum sine peccato ejus ex cujus facto aliquis scandalizatur : sicut cum aliquis scandalizatur de his quæ alius bene facit. Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat; quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum, vel si habet speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi charitatem; de qua unusquisque tenetur saluti proximi videre : et sic qui non dimittit, contra charitatem agit. Potest autem esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod dicitur : « Necesse est veniant scandala, » non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali; qua scilicet necesse est præscita vel prænuntiata à Deo, evenire, si tamen conjunctim accipiatur, ut in I libro (1) dictum est. Vel necesse est evenire scandala necessitate finis; quia utilia sunt ad hoc, « ut qui probati sunt, manifesti fiant. » Vel necesse est evenire scandala, secundum conditionem hominum, qui sibi à peccatis non cavent : sicut si aliquis medicus, videns aliquos indebita diæta utentes, dicat : « Necesse est tales infirmari, » quod intelligendum est sub hac conditione, si « diætam non mutent. » Et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malam non mutent.

Ad secundum dicendum, quòd scandalum ibi largè ponitur pro quolibet impedimento; volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu ad Christum.

Ad tertium dicendum, quòd nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliqualiter à processu in via Dei, quod fit saltem per peccatum veniale.

(1) Seu I part., qu. 23, art. 6, ad 2, æquivalenter; sed expressiùs qu. 14, art. 13, etiam ad 2.

ARTICULUS III.

Utrum scandalum sit speciale peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd scandalum non sit speciale peccatum. Scandalum enim est « dictum vel factum minus rectum. » Sed omne peccatum est hujusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum. Non ergo scandalum est speciale peccatum.

2. Præterea, omne speciale peccatum, sive omnis specialis injustitia, invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in V *Ethic.* Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc quod coram aliis peccatur. In manifesto autem peccare, etsi sit circumstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

Sed contra : speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati, dicitur enim *Rom.*, XIV : « Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas. » Ergo scandalum est speciale peccatum.

(Conclusio. — Quamquam passivum scandalum speciale peccatum minime sit, activum tamen speciale peccatum est, correctioni fraternæ oppositum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, duplex est scandalum : activum scilicet, et passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum, quia ex dicto vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati; nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius, specialem rationem peccati constituit, quia non importat specialem deformi-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2 et 3.

talem speciali virtuti oppositam. Scandalum autem activum potest accipi dupliciter : per se scilicet, et per accidens. Per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis, ut puta cum aliquis facto suo, vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solum suæ satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum activum non est speciale peccatum, quia quod est per accidens, non constituit speciem. Per se autem est activum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto vel facto intendit alium trahere ad peccandum : et sic ex intentione specialis finis, sortitur rationem specialis peccati. Finis enim dat speciem in moralibus ut dictum est supra (1). Unde, sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium, propter speciale nocumentum proximi, quod intenditur : ita scandalum est speciale peccatum propter speciale proximi nocumentum; et opponitur directè correptioni fraternæ, in qua intenditur specialis nocumenti remotio.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum; sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd scandalum activum potest inveniri separatum ab aliis peccatis, ut puta cum aliquis proximum scandalizat facto quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

Ad tertium dicendum, quòd scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circumstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm scandalum sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur

(1) Partim 1, 2, qu. 1, art. 3; partim etiam qu. 18, art. 4, 6, 7.

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3, et art. 3, quæstiunc. 2.

charitati, est peccatum mortale, ut supra dictum est (1). Sed scandalum contrariatur charitati, ut dictum est. Ergo scandalum est peccatum mortale.

2. Præterea, nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundum illud *Matth.*, XVIII : « Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, et demergatur in profundum maris; » quia ut dicit Hieronymus, « Multo melius est pro culpa brevem recipere pœnam, quam æternis servari cruciatibus. » Ergo scandalum est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum quod in Deum committitur, est peccatum mortale; quia solum peccatum mortale avertit hominem à Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum; dicit enim Apostolus I *ad Cor.*, VIII : « Percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis. » Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

Sed, contra, inducere aliquem ad peccandum venialiter, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

(Conclusio. — Scandalum passivum veniale et mortale contingit esse pro qualitate criminis, in quod quis dicto vel facto alterius impingit; activum similiter veniale vel mortale, secundum dispositionem actus et intentionem scandalizantis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, scandalum importat impactionem quamdam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commovetur motu venialis peccati; quandoque verò est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius, procedit usque ad peccatum mortale. Scandalum autem activum, si sit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, putà cum aliquis, vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem

(1) Tum qu. 24, art. 12, tum qu. 35, art. 3.

mali, cum aliqua levi indiscretione committit; quandoque verò est peccatum mortale, sive quia committit actum peccati mortalis, sive quia contemnit salutem proximi, ut si pro ea conservanda non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum activum fit per se, putà cum intendit inducere alium ad peccandum, si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale : et similiter si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis (1). Si verò intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrùm scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maximè perfectus. Sed ipse dixit Petro : « Scandalum mihi es. » Ergo maltò magis alii perfecti possunt scandalum pati.

2. Præterea, scandalum importat impedimentum aliquod, quod alicui apponitur in vita spirituali. Sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitæ impediri possunt, secundum illud I *ad Thess.*, II : « Voluimus venire ad vos, ego quidem Paulus, semel et iterum, sed impedivit nos Satanas. » Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

3. Præterea, etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt, secundum illud I *Joan.*, I : « Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. » Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est. Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

(1) Non sic tamen quòd per se ratione scandali fit peccatum mortale, sed per accidens, ut in IV, *Sentent.* explicatur.

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1.

Sed contra est, quòd super illud *Matth.*, XVIII : « Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, » dicit Hieronymus : « Nota quòd qui scandalizatur, parvulus est; majores enim scandala non recipiunt. »

(Conclusio. — Cum viri perfecti firmiter et quasi immobiliter Deo adhæreant, scandalum passivum in eis locum non habet.)

Respondeo dicendum, quòd scandalum passivum importat quamdam commotionem animi à bono, in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur, qui rei immobili firmiter inhæret. Majores autem sive perfecti soli Deo inhærent, cujus est immutabilis bonitas; quia etsi inhæreant suis prælatis, non inhærent eis, nisi in quantum illi inhærent Christo, secundum illud I *ad Cor.*, IV : « Imitatores mei estote, sicut et ego Christi (1). » Unde quantumcumque videant alios inordinatè se habere dictis vel factis, ipsi à sua rectitudine non recedunt, secundum illud *Psalm.* CXXIV : « Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion; non commovebitur in æternum, qui habitat in Jerusalem. » Et ideo in his qui perfectè Deo adhærent per amorem, scandalum non invenitur, secundum illud *Psalm.* XVIII : « Pax multa diligentibus legem tuam; et non est illis scandalum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, *scandalum* largè ponitur ibi pro quolibet impedimento, unde Dominus Petro dixit, « Scandalum mihi es; » quia nitebatur ejus propositum impedire circa passionem subeundam.

Ad secundum dicendum, quòd in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri; sed in interiori voluntate, per dicta vel facta aliorum non impediuntur, quominus tendant in Deum, secundum illud *Rom.*, VIII : « Neque mors, neque vita, poterit nos separare à charitate Dei. »

Ad tertium dicendum, quòd perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia; non autem ex aliorum dictis vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem. Sed potest esse in eis quædam appropinquatio

(1) Qui est infallibilis regula veritatis, ut commentatur ibi S. Thomas.

ad scandalum, secundum illud *Psalm.* LXXII : « Mei penè moti sunt pedes. »

ARTICULUS VI.

Utràm scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passivè scandalizantur, secundum illud *Matth.*, XV : « Scis quia Pharisæi audito hoc verbo scandalizati sunt? » Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

2. Præterea, Petrus post acceptum Spiritum sanctum in statu perfectorum erat. Sed postea Gentiles scandalizavit; dicitur enim *ad Gal.*, II : « Cum vidissem quòd non rectè ambularet ad veritatem Evangelii, dixi Cephæ, (id est Petro) (2), coram omnibus : si tu cum Judæus sis, gentiliter et non judaicè vivis, quomodo Gentes cogis judaizare? » Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

3. Præterea, scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

Sed contra, plus repugnat perfectioni scandalum activum quam scandalum passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

(Conclusio. — Cum perfecti ea quæ agunt, secundum rectam rationem agant, Deo semper per charitatem adhærentes, non potest in eis scandalum aliquod activum esse, nisi fortè leve aliquod et modicum, ex ipsa carnis infirmitate procedens.)

Respondeo dicendum, quòd scandalum activum propriè est, cum aliquis tale aliquid dicit vel facit, quod de se tale est ut

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2.

(2) Eumdem enim *Cepham* et *Petrum* esse, quia petram Hebræi *Cephan* vocant.

alterum natum sit inducere ad ruinam : quod quidem est solum illud quod inordinatè fit vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet, ea quæ agunt, secundum regulam rationis ordinare, secundum illud I *ad Cor.*, XIV : « Omnia honestè, et secundum ordinem fiant in vobis » Et præcipuè hanc cautelam adhibent in his, in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana, secundum quam à perfectione deficiant; non tamen in tantum deficiunt, ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum et leviter : quod non est tam magnum ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

Ad primum ergo dicendum, quòd scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur. Sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed ejusdem qui scandalizatur; quia scilicet, ipse seipsum scandalizat.

Ad secundum dicendum, quòd Petrus peccavit quidem; et reprehensibilis fuit, secundum sententiam Augustini et ipsius Pauli, subtrahens se à Gentilibus, ut vitaret scandalum Judæorum; quia hoc incautè aliqualiter faciebat, ita quòd ex hoc Gentiles ad fidem conversi scandalizabantur. Non tamen factum Petri erat tam grave peccatum, quòd merito possent alii scandalizari. Unde patiebantur scandalum passivum; non autem erat in Petro scandalum activum.

Ad tertium dicendum, quòd peccata venialia perfectorum præcipuè consistunt in subitis motibus, qui cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua verò etiam in exterioribus dictis vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt, ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

ARTICULUS VII.

Utrùm bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. Augustinus enim in

(1) De his etiam III part., qu. 42, art. 2; ut et IV, *Sent.*,

libro *Contra Epistolam Parmeniani* (cap. 2), docet, quòd « ubi schismatis periculum timetur, à punitione peccatorum cessandum est. » Sed punitio peccatorum est quoddam bonum spirituale, cum sit actus justitiæ. Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

2. Præterea, sacra doctrina maximè videtur esse spiritualis. Sed ab ea cessandum est propter scandalum, secundum illud *Matth.*, VII : « Nolite sanctum dare canibus; neque margaritas vestras spargatis (1) ante porcos, ne conversi dirumpant vos. » Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

3. Præterea, correctio fraterna, cum sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex charitate dimittitur, ad vitandum scandalum aliorum, ut Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 9). Ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

4. Præterea, Hieronymus dicit, quòd « dimittendum est propter scandalum omne quod potest prætermitti, salva triplici veritate, scilicet vitæ, justitiæ et doctrinæ. » Sed impletio consiliorum et largitio eleemosynarum, multoties potest prætermitti, salva triplici veritate prædicta; alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt; et tamen hæc sunt maxima inter spiritualia opera. Ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

5. Præterea, vitatio cujuslibet peccati est quoddam spirituale bonum; quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quòd pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, putà cum peccando venialiter, impedit peccatum mortale alterius; debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

dist. 38, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1 et 2; et *Rom.*, XIV, lect. 3, col. 2.

(1) Sive *neque mittatis, etc.* Et mox : *Ne fortè conculcent eas pedibus suis, et conversi dirumpant vos;* pleniùs quàm hic.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit super *Ezech.* : « Si de veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum, quam quod veritas relinquatur. » Sed bona spiritualia maximè pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

(CONCLUSIO. — Spiritualia bona ad salutem necessaria, dimittenda nequaquam sunt propter scandalum; at alia bona vel occultanda vel ad tempus differenda sunt, propter scandalum pusillorum.)

Respondeo dicendum, quòd cum duplex sit scandalum, activum scilicet et passivum, quæstio ista non habet locum de scandalo activo; quia cum scandalum activum sit dictum vel factum minus rectum, nihil est cum scandalo activo faciendum. Habet autem locum quæstio, si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est ergo quid sit dimittendum, ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quædam horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali. Manifestum est autem, quòd nullus debet mortaliter peccare, ut alterius peccatum impediat; quia secundum ordinem charitatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere, quam alterius. Et ideo ea quæ sunt de necessitate salutis prætermitti non debent propter scandalum vitandum. In his autem spiritualibus bonis quæ non sunt de necessitate salutis, videtur distinguendum : quia scandalum quod ex eis oritur, quandoque ex malitia procedit; cum scilicet aliqui volunt impedire hujusmodi spiritualia bona, scandala concitando. Et hoc est *scandalum Pharisæorum* qui de doctrina Domini scandalizabantur; quod esse contemnendum Dominus docet *Matth.*, XV. Quandoque verò scandalum procedit ex infirmitate vel ignorantia. Et hujusmodi est *scandalum pusillorum* propter quod sunt spiritualia bona, vel occultanda vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet, quousque reddita ratione, hujusmodi scandalum cesset. Si autem post redditam rationem hujusmodi scandalum duret, jam videtur ex malitia esse. Et sic propter ipsum non sunt hujusmodi spiritualia opera dimittenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœnarum inflictio non est propter se expetenda; sed pœnæ infliguntur ut medicinæ

quædam (1), ad cohibenda peccata. Et ideo in tantum habent rationem justitiæ, in quantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifestum sit plura et majora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub justitia. Et in hoc casu loquitur Augustinus, quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis; tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem justitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas quæ docetur, et ipse actus docendi. Quorum primum est de necessitate salutis, ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem, secundùm congruentiam temporis et personarum, proponat ille cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo prætermissâ veritate falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut suprà dictum est (qu. 32, art. 3). Et ideo eadem ratio est de doctrina et de aliis misericordiæ operibus, de quibus postea dicetur (paulò infrà).

Ad tertium dicendum, quòd correptio fraterna, sicut suprà dictum est (qu. 33, art. 1), ordinatur ad emendationem fratris. Et ideo in tantum computanda est inter spiritualia bona, in quantum hoc consequi potest; quod non contingit si ex correptione frater scandalizetur. Et ideo si propter scandalum correptio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

Ad quartum dicendum, quòd in veritate vitæ, doctrinæ et justitiæ, non solùm comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectiùs pervenitur ad salutem, secundùm illud I *ad Cor.*, XII : « Æmulamini charismata meliora. » Unde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiæ opera propter scandalum; sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum, ut dictum est. Quandoque tamen consiliorum observatio et impletio operum misericordiæ sunt de necessitate salutis. Quod patet in his qui jam voverunt consilia, et in his

(1) Sic Philosophus ipse, lib. II *Ethic.*, cap. 2, græco-lat., vel cap. 3 in antiquis appellat.

quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire, vel in temporalibus, putà pascendo esurientem, vel in spiritualibus, putà docendo ignorantem; sive hujusmodi fiant debita propter injunctum officium, ut patet in prælatis, sive propter necessitatem indigentis (1). Et tunc eadem ratio est de hujusmodi, sicut de aliis quæ sunt de necessitate salutis.

Ad quintum dicendum, quòd quidam dixerunt peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria. Si enim faciendum est, jam non est malum neque peccatum; nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale, quod illâ circumstantiâ sublatâ peccatum veniale esset. Sicut verbum jocosum est peccatum veniale, quando absque utilitate dicitur; si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus, in quantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

ARTICULUS VIII.

Utrùm propter scandalum sint temporalia dimittenda.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quæ impeditur per scandalum, quàm quæcumque temporalia bona. Sed id quod minùs diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

2. Præterea, secundùm *Regulam* Hieronymi, « omnia quæ

(1) Juxta ea quæ suprà circa eleemosynam dicta sunt, quam tenetur quilibet in extrema necessitate saltem indigenti conferre; quamvis et hoc maximè ad prælatos pertinet bona ecclesiastica possidentes, quæ dicuntur *patrimonia pauperum* in Decretis, *Causâ* XVI, qu. 1, cap. *Quia juxta, etc.*

(2) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 38, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 3; et *Rom.*, XIV, lect. 3, col. 2.

possunt prætermitti salvâ triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda. » Sed temporalia possunt prætermitti salvâ triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

3. Præterea, in temporalibus bonis nihil est magis necessarium quàm cibus. Sed cibus est prætermittendus propter scandalum, secundùm illud *Rom.*, XIV : « Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est. » Ergo multò magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Præterea, temporalia nullo convenientiori modo conservare aut recuperare possumus, quàm per judicium. Sed judiciis uti non licet, et præcipuè cum scandalo; dicitur enim *Matth.*, V : « Ei qui vult tecum in judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium; » et I *ad Cor.*, VI : « Jam quidem omnino delictum est in vobis, quòd judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini? » Ergo videtur quòd temporalia sint propter scandalum dimittenda.

5. Præterea, inter omnia temporalia minùs videntur dimittenda quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda; Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, « ne offendiculum dare. Evangelio Christi, » ut patet I *ad Cor.*, IX. Et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multò magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Sed contra est, quòd B. Thomas Cantuariensis repetiit res Ecclesiæ cum scandalo regis.

(Conclusio. — Temporalia bona Ecclesiæ vel reipublicæ nobis commissa, non sunt propter scandalum dimittenda; bona verò nostra propter scandalum pusillorum, vel dimittenda sunt, vel est scandalum priùs sedandum; propter scandalum autem ex malitia non sunt dimittenda, sed repetenda.)

Respondeo dicendum, quòd circa temporalia bona distinguendum est : aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa; sicut bona Ecclesiæ committuntur prælatis, et bona communia quibuscumque reipublicæ rectoribus. Et talium conservatio, sicut et depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. Et ideo non sunt

propter scandalum dimittenda, sicut nec alia quæ sunt de necessitate salutis. Temporalia verò bona, quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo, si penes nos ea habeamus, vel non repetendo, si apud alios sint, propter scandalum quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam vel infirmitatem aliorum, quod suprà diximus esse *scandalum pusillorum*, tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* : « Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest. Et cui negaveris quod petit, indicanda est ei justitia; et melius ei aliquid dabis, cùm petentem injustè correxeris. » Aliquando verò scandalum nascitur ex malitia, quod est *scandalum Pharisæorum;* et propter eos qui sic scandala concitant, non sunt temporalia dimittenda, quia hoc et noceret bono communi, daretur enim malis rapiendi occasio, et noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena in peccato remanerent. Unde Gregorius dicit in *Moral.* : « Quidam dum temporalia à nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi; quidam verò æquitate servata prohibendi, non sola cura ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant. »

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis vitæ et justitiæ. Et ideo non oportet propter quodcumque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum, quòd non est de intentione Apostoli monere quòd cibus totaliter propter scandalum dimittatur (quia sumere cibum est de necessitate salutis), sed quòd talis cibus est propter scandalum dimittendus, secundùm illud I *ad Cor.*, VIII : « Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem. »

Ad quartum dicendum, quòd secundùm Augustinum in lib. *De serm. Domini in monte* (ubi suprà), illud præceptum Domini est intelligendum secundùm præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus priùs pati injuriam vel fraudem, quàm judicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expe-

dit, ut dictum est. Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

Ad quintum dicendum, quòd scandalum quod vitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat Gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut priùs instruerentur hoc esse debitum (1). Et ex simili Ecclesia abstinet à decimis exigendis in terris, in quibus non est consuetum decimas solvere (ut inferiùs dicetur, qu. 87, art. 1, ad 5).

QUÆSTIO XLIV.

De præceptis charitatis, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis charitatis.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm de charitate sint danda præcepta. 2° Utrùm unum tantùm vel duo. 3° Utrùm duo sufficiant. 4° Utrùm convenienter præcipiatur ut Deus ex toto corde diligatur. 5° Utrùm convenienter addatur, ex tota mente, etc. 6° Utrùm præceptum hoc possit in vita ista impleri. 7° De hoc præcepto : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » 8° Utrùm ordo charitatis cadat sub præcepto.

ARTICULUS I.

Utrùm de charitate debeat dari aliquod præceptum.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd de charitate non debeat dari aliquod præceptum. Charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta, cùm

(1) Sicut eos instruit ibi, variam in hunc finem similitudinem agricolarum et militum usurpans, ut et sibi hanc potestatem accipiendi sumptus non minùs ac reliquis licitam esse ostenderet, sed eâ se non usum, *ne quod offendiculum daret Evangelio, etc.*

(2) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 116 et 117.

sit forma virtutum, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 8). Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur (1). Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

2. Præterea, charitas quæ in cordibus nostris per Spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos; quia « ubi Spiritus Domini, ibi libertas, » ut dicitur II *ad Cor.*, III. Sed obligatio quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

3. Præterea, charitas est præcipua inter omnes virtutes, ad quas ordinantur præcepta, ut ex suprà dictis patet (2). Si ergo de charitate darentur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta decalogi. Non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda.

Sed contra : illud quod Deus requirit à nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine ut diligat eum, ut dicitur *Deuter.*, X. Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

(Conclusio. — Cùm per charitatem dirigatur homo in ultimum finem, ac ad ea disponatur quibus ipsum assequitur, conveniens fuit de charitate aliqua dari præcepta.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (3), præceptum importat rationem debiti. In tantum ergo aliquid cadit sub præcepto, in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter : uno modo per se; alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est, in unoquoque negotio, id quod est finis, quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem, sicut medico per se debitum est ut sanet, propter aliud autem, ut medicinam det ad sanandum. Finis autem spiritualis vitæ est ut

(1) Et ipse quidem ex professo 1, 2, qu. 100, art. 9, de modo generali virtutis docet; art. autem 10, de speciali modo charitatis.

(2) Tum in hac ipsa part., qu. 31, art. 4, argum. 1, tum in 1, 2, qu. 90, art. 2; tum qu. 100, art. item 2.

(3) Æquivalenter in hac part., qu. 16, art. 1, ubi de præceptis fidei; et qu. 22, art. 1 et 2, ubi de præceptis etiam spei et timoris; expressè autem ac ex professo 1, 2, qu. 99, art. 1, ubi generaliter de præceptis veteris legis.

homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; et ad hoc ordinantur sicut ad finem omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit, I *ad Timoth.*, I : « Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. » Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor à turbinibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones, vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes, vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum. Et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena; conscientia verò mala facit horrere divinam justitiam, propter timorem pœnæ; fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans à Dei veritate. In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud. Et ideo maximum præceptum est de charitate, ut dicitur *Matth.*, XXII.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 100, art. 10), cùm de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis quæ dantur de aliis actibus virtutum, putà sub hoc præcepto : « Honora patrem tuum et matrem tuam, » non capit quòd ex charitate fiat; cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

Ad secundum dicendum, quòd obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo cujus mens aversa est ab eo quod præcipitur : sicut patet in his qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate; et ideo libertati non repugnat.

Ad tertium dicendum, quòd omnia præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi; et ideo præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta decalogi, sed in omnibus includuntur.

ARTICULUS II.

Utrùm de charitate fuerint danda duo præcepta.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut suprà dictum est (art. 1). Sed charitas est una virtus, ut ex suprà dictis patet (qu. 23, art. 5). Ergo de charitate non fuit dandum nisi unum præceptum.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in I *De doctrina christ.*: « Charitas in proximo non diligit nisi Deum. » Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum : « Diliges Dominum Deum tuum. » Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

3. Præterea, diversa peccata diversis præceptis oppeuuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei; quin imo dicitur *Luc.*, XIV: « Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem suam, non potest meus esse discipulus. » Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei et de dilectione proximi.

4. Præterea, Apostolus dicit, *ad Rom.*, XIII : « Qui diligit proximum, legem implevit. » Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi; non ergo debent esse duo præcepta charitatis.

Sed contra est, quod dicitur I *Joan.*, IV : « Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. »

(Conclusio. — Non modò de Dei dilectione fuit dandum præceptum, sed propter minùs eruditos in lege divina, adjungi explicitè oportuit et præceptum de proximi dilectione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (2), cùm de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut

(1) De his etiam 1, 2, qu. 99, art. 1, ad 2; et infrà, qu. 58, art. 1, ad 6; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 116 et 117.

(2) Nempe 1, 2, qu. 91, art. 3, et qu. 94, art. 2, et qu. 100, art. 1, ad 2.

propositiones in scientiis speculativis; in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. Unde qui perfectè cognosceret principia secundùm totam suam virtutem, non opus haberet ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quicquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autem, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut suprà dictum est (1). Dilectio autem Dei finis est, ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solùm oportet dari præcepta de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minùs capaces, qui non de facili considerarent unum horum præceptorum sub alio contineri.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit esse plura præcepta charitatis.

Ad secundum dicendum, quòd Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem; et tamen oportuit de utroque explicitè dari præcepta ratione jam dictâ.

Ad tertium dicendum, quòd id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem. Et secundùm hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali, et non aliter.

Ad quartum dicendum, quòd in dilectione proximi includitur dilectio Dei, sicut finis, in eo quod est ad finem, et è converso; et tamen oportuit utrumque præceptum explicitè dari ratione jam dictâ.

ARTICULUS III.

Utrùm sufficiant duo præcepta charitatis.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd non sufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus vir-

(1) Tum qu. 23, art. 7, ad 2; tum qu. 26, art. 1, ad 1.
(2) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 117; et qu. 2,

tutum. Actus autem secundùm objecta distinguuntur. Cùm ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum et corpus proprium, ut ex suprà dictis patet (qu. 25, art. 12), videtur quòd quatuor debeant esse præcepta charitatis; et sic duo non sufficiunt.

2. Præterea, charitatis actus non solùm est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia (1). Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis non sufficiunt.

3. Præterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare à malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa; ad declinandum à malo per præcepta negativa. Ergo de charitate fuerunt danda præcepta non solùm affirmativa, sed etiam negativa; et sic prædicta duo præcepta charitatis non sufficiunt.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XXII : « In his duobus mandatis tota lex pendet et prophetæ. »

(Conclusio. — Cùm bonum, quod est charitatis objectum, vel sit finis, vel id quod ad finem refertur, duo tantùm de charitate præcepta convenienter posita sunt, alterum de Dei, alterum de proximi dilectione.)

Respondeo dicendum, quòd charitas, sicut suprà dictum est (qu. 23, art. 1), est amicitia quædam. Amicitia autem ad alterum est. Unde Gregorius dicit in quadam homilia : « Charitas non minùs quàm inter duos haberi potest. » Quomodo autem ex charitate aliquis seipsum diligat suprà dictum est (qu. 25, art. 4). Cùm autem dilectio et amor sit boni, bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem, convenienter de charitate duo præcepta sufficiunt : unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum, sicut finem; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum, sicut propter finem.

de virtut., art. 4, ad 6, et art. 7, ad 10; et *ad Rom.*, XIII, lect. 2; et *ad Galat.*, III, lect. 3.

(1) Ut de dilectione quidem tanquam de actu principali repeti potest ex qu. 27, art. 1; de gaudio tanquam de consequente actum principalem, ex qu. 28, art. etiam 1; de pace ut utrique annexâ, qu. 29, art. 3; de beneficentia tanquam exteriori actu vel effectu, non sicut duo præcedentes interiori, qu. 31, art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I *De doctrina christ.*, « Cùm quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo et quarto, id est de dilectione sui et corporis proprii, nulla præcepta danda erant. Quantumlibet enim homo excidat à veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui. » Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinatè diligat, et corpus proprium; quod quidem fit per hoc quòd homo diligit Deum et proximum.

Ad secundum dicendum, quòd alii actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis, sicut effectus ex causa, ut ex suprà dictis patet (1) : unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicitè præcepta tradita : de gaudio quidem, *Philip.*, IV : « Gaudete in Domino semper; » de pace autem, *ad Hebr.*, XII : « Pacem sequimini cum omnibus; » de beneficentia autem, *ad Galat.*, ult. : « Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes. » De singulis beneficentiæ partibus inveniuntur præcepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.

Ad tertium dicendum, quòd plus est operari bonum, quàm vitare malum. Et ideo in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicitè inveniuntur præcepta data contra vitia charitati opposita. Nam contra odium dicitur *Levit.*, XIX : « Ne oderis fratrem tuum in corde tuo; » contra acediam dicitur *Eccles.*, VI : « Ne acedieris in vinculis ejus; » contra invidiam, *Galat.*, V : « Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes; » contra discordiam verò, I *ad Cor.*, I : « Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata; » contra scandalum autem, *ad Rom.*, XIV : « Ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum. »

(1) Tum qu. 28, de gaudio; tum qu. 29, de pace; tum qu. 31, de beneficentia, ut jam suprà.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter mandetur quòd Deus diligatur ex toto corde.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter mandetur quòd Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosi actus non est in præcepto, ut ex suprà dictis patet (art. 1). Sed hoc quod dicitur, ex toto corde, importat modum divinæ dilectionis. Ergo inconvenienter præcipitur quòd Deus ex toto corde diligatur.

2. Præterea, « totum et perfectum est, cui nihil deest, » ut dicitur in III *Phys.* (text. 63). Si ergo in præcepto cadit quòd Deus ex toto corde diligatur, quicumque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra præceptum, et per consequens peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale, quod est inconveniens.

3. Præterea, diligere Deum ex toto corde est perfectionis; quia, secundùm Philosophum (III *Physic.*, text. 64), « totum et perfectum idem sunt. » Sed ea quæ sunt perfectionis non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Ergo non debet præcipi quòd Deus ex toto corde diligatur.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, VI : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. »

(Conclusio. — Cùm Deus ut ultimus finis sit diligendus, ad quem omnia sunt referenda, decuit nobis mandari ut eum ex toto corde diligeremus.)

Respondeo dicendum, quòd cùm præcepta dantur de actibus virtutum, hoc modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundùm quòd est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis, non solùm quòd cadat super debitam materiam, sed etiam quòd vestiatur debitis circumstantiis, quibus sit proportionatus tali materiæ. Deus autem est diligendus sicut finis

(1) De his etiam art. seq., et locis ibi specialiter indicandis.

ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quædam fuit designanda circa præceptum de dilectione Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd sub præcepto, quod datur de actu alicujus virtutis, non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute; cadit tamen sub præcepto modus ille qui pertinet ad rationem propriæ virtutis. Et talis modus significatur cùm dicitur : « Ex toto corde. »

Ad secundum dicendum, quòd dupliciter contingit, ex toto corde Deum diligere : uno quidem modo, in actu, id est, ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur, et ista est *perfectio patriæ;* alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet quòd nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat, et hæc est *perfectio viæ;* cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum charitatis, cùm non tendat in oppositum objectum, sed solùm impedit charitatis usum.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio charitatis, ad quam ordinantur consilia, est media inter duas perfectiones prædictas; ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat à rebus temporalibus etiam licitis, quæ occupando animum, impediunt actualem motum.

ARTICULUS V.

Utrùm super hoc : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, *convenienter addatur :* Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter *Deuter.*, VI, super hoc quod dicitur : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, » addatur : « Et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua. » Non enim accipitur hic cor pro membro corporali, quia diligere Deum non est corporis actus : oportet ergo quòd cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima, vel aliquid animæ. Superfluum ergo fuit utrumque ponere.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, in exposit. litteræ sive textûs; et qu. 2, de virtut., art. 10, ad 1.

2. Præterea, fortitudo hominis præcipuè dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, » superfluum fuit addere : « ex tota fortitudine tua. »

3. Præterea, *Matth.*, XXII, dicitur : « in tota mente tua, » quod hic non ponitur. Ergo videtur quòd inconvenienter hoc præceptum detur *Deuter.*, VI.

Sed contra est auctoritas Scripturæ.

(Conclusio. — Convenienter nobis præcipitur ut Deum diligamus « ex toto corde, » id est, ut tota nostra in Deum referatur intentio; et « ex tota mente, » id est, ut noster intellectus Deo subdatur; et « ex tota anima, » videlicet ut omnis noster appetitus dirigatur secundùm Deum; et « ex tota fortitudine, » id est, ut omnis noster exterior actus Deo subdatur.)

Respondeo dicendum, quòd hoc præceptum diversimodè invenitur traditum in diversis locis. Nam sicut dictum est *Deut.*, VI, ponuntur tria, scilicet « ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota fortitudine. » *Matth.*, XXII, ponuntur duo horum, scilicet « ex toto corde, et in tota anima ; » et omittitur, « ex tota fortitudine, » sed additur « in tota mente. » Sed *Marc.*, XII, ponuntur quatuor, scilicet « ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ex tota virtute, » quæ est idem fortitudine. Et hæc etiam quatuor tanguntur *Luc.*, X; nam loco fortitudinis seu virtutis, ponitur, « ex omnibus viribus tuis. » Et ideo horum quatuor est ratio assignanda; nam quòd alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis.

Est ergo considerandum, quòd dilectio est actus voluntatis, quæ hic significatur per *cor*. Nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum, ita etiam voluntas, et maximè quantum ad intentionem finis ultimi, qui est objectum charitatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria enim sunt principia actuum, quæ moventur à voluntate, scilicet intellectus qui significatur per *mentem;* vis appetitiva inferior, quæ significatur per *animam;* et vis executiva exterior, quæ significatur per *fortitudinem*, seu *virtutem*, sive *vires*. Præcipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est « ex toto corde; » et quòd intellectus noster

subdatur Deo, quod est « ex tota mente ; » et quòd appetitus noster reguletur secundùm Deum, quod est « ex tota anima; » et quòd exterior actus noster obediat Deo, quod est « ex tota fortitudine, *vel* virtute, *vel* viribus » Deum diligere. Chrysostomus tamen *super Matth.*, accipit è contrario *cor* et *animam*, quàm dictum sit. Augustinus verò in I *De doctrina christiana* (cap. 22), refert *cor* ad cogitationes, et *animam* ad vitam, *mentem* ad intellectum. Quidam autem dicunt, *ex toto corde*, id est intellectu; *anima*, id est voluntate; *mente*, id est memoria. Vel secundùm Gregorium Nyssenum (lib. *De hominis opific.*, cap. 8), per *cor* significat animam vegetabilem; per *animam*, sensitivam; per *mentem*, intellectivam, quia hoc quòd nutrimur, sentimus et intelligimus, debemus ad Deum referre.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrùm hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd hoc præceptum de dilectione Dei possit servari in via. Quia, secundùm Hieronymum, in *Expositione catholicæ fidei*, « maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse. » Sed Deus hoc præceptum dedit, ut patet *Deuter.*, VI. Ergo hoc præceptum potest in via impleri.

2. Præterea, quicumque non implet præceptum, peccat mortaliter; quia, secundùm Ambrosium, peccatum nihil est aliud quàm « transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. » Si ergo hoc præceptum non potest in via servari, sequitur quòd nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali; quod est contra id quod Apostolus dicit, I *ad Cor.*, I : « Confirmabit vos usque in finem sine crimine; » et I *ad Timoth.*, III : « Ministrent, nullum crimen habentes. »

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 21, qu. 3, art. 4; et qu. 2, de virtut., art. 10, tum in corp., tum ad 1; et *Opusc.*, IV, col. 4; et *Opusc.*, XVIII, cap. 5, 6, 7, 15.

3. Præterea, præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis, secundùm illud *Psal.* XVIII : « Præceptum Domini lucidum illuminans oculos. » Sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc præceptum in vita ista servari.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ*, quòd « in plenitudine charitatis patriæ, præceptum illud implebitur : Diliges Dominum Deum tuum, etc. Nam cùm aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ quod continendo frænetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus. »

(CONCUSIO.— Quanquam in patria tantùm perfectè dilectionis præceptum impleatur, in via tamen imperfectè adimpleri potest, et magis vel minùs secundùm divinæ bonitatis participationem.)

Respondeo dicendum, quòd præceptum aliquod dupliciter potest impleri : uno modo perfectè, alio modo imperfectè. Perfectè quidem impletur præceptum, quando pervenitur ad quem intendit præcipiens. Impletur autem, sed imperfectè, quando etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitûs præcipiat militibus ut pugnent, ille perfectè implet præceptum, qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit; ille autem implet, sed imperfectè, cujus pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum ut homo Deo semper uniatur, quod fiet in patria quando « Deus erit omnia in omnibus, » ut dicitur I *ad Cor.*, XV. Et ideo plenè et perfectè in patria implebitur hoc præceptum; in via autem impletur, sed imperfectè. Et tamen in via tantò unus alio perfectiùs implet, quantò magis accedit per quamdam similitudinem ad patriæ perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa probat quòd alio modo potest impleri in via, licèt non perfectè.

Ad secundum dicendum, quòd sicut miles qui legitimè pugnat, licèt non vincat, non inde culpatur, nec pœnam meretur; ita etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ* (ut suprà), cur non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat;

non enim rectè curritur, si quò currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?

ARTICULUS VII.

Utrùm convenienter detur præceptum de dilectione proximi.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter detur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos, ut patet *Matth.*, V. Sed nomen proximi importat quamdam propinquitatem, quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quòd inconvenienter detur hoc præceptum.

2. Præterea, secundùm Philosophum in IX *Ethic.*, « amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum; » ex quo videtur quòd dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

3. Præterea, homo seipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter ergo mandatur quòd homo diligat proximum sicut seipsum.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXII : « Secundum præceptum est simile huic : Diliges proximum tuum sicut teipsum. »

(Conclusio. — Præter Dei dilectionem, convenienter homini mandatum fuit, ut proximum suum sicut seipsum diligeret, id est sanctè, justè et veraciter.)

Respondeo dicendum, quòd hoc præceptum convenienter traditur. Tangitur enim in eo, et diligendi ratio, et dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur, ex eo quòd proximus nominatur; propter hoc enim ex charitate diligere debemus alios, quia sunt nobis proximi, et secundùm naturalem Dei imaginem et secundùm capacitatem gloriæ. Nec refert utrùm

(1) De his etiam *Quodlib.*, IV, art. 24, ad 1; et *Rom.*, XIII, lect. 2, col. 4; et *Galat.*, V, lect. 3, col. 2; et *Opusc.*, XLII, cap. 5.

dicatur *proximus* vel *frater*, ut habetur I *Joan.*, vel *amicus*, ut habetur *Levit.*, XIX, quia per omnia hæc eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur, cùm dicitur, « sicut teipsum; » quod non est intelligendum quantum ad hoc quòd aliquis proximum sibi æqualiter diligat, sed similiter sibi. Et hoc tripliciter : primò quidem, ex parte finis, ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum debet diligere, ut sic sit dilectio proximi sancta; secundò, ex parte regulæ dilectionis, ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solùm in bonis, sicut et suæ voluntati satisfacere debet homo solùm in bonis, ut sic sit dilectio proximi justa; tertiò, ex parte rationis dilectionis, ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem vel delectationem, sed ea ratione quòd velit proximo bonum sicut vult bonum sibi ipsi, ut sic dilectio proximi sit vera; nam cùm quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non verè diligit proximum, sed seipsum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrùm ordo charitatis cadat sub præcepto.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd ordo charitatis non cadat sub præcepto. Quicumque enim transgreditur præceptum, injuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, et alterum quemcumque plus diligat, nulli facit injuriam. Ergo non transgreditur præceptum; ordo ergo charitatis non cadit sub præcepto.

2. Præterea, ea quæ cadunt sub præcepto, sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo charitatis, qui suprà positus est, nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub præcepto.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 100, art. 9; ut et III, *Sent.*, dist. 29, art. 1, ad 5, et dist. 36, art. 6; et qu. 14, de verit., art. 12, ad 16, et art. 14, ad 2, 3 et 7; et qu. 2, de virtutibus, art. 9, ad 11,

3. Præterea, ordo distinctionem quamdam importat. Sed indistinctè præcipitur dilectio proximi, cùm dicitur : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

Sed contra : illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instituit per legis præcepta, secundùm illud *Jerem.*, XXXI : « Dabo legem meam in cordibus eorum (1). » Sed Deus causat in nobis ordinem charitatis, secundùm illud *Cant.*, II : « Ordinavit in me charitatem. » Ergo ordo charitatis sub præcepto legis cadit.

(Conclusio. — Ordo charitatis cùm pertineat ad rationem virtutis, procul dubio sub præcepto cadit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus, cadit sub præcepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem charitatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cùm accipiatur secundùm proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex suprà dictis patet (2). Unde manifestum est quòd ordo charitatis debet cadere sub præcepto.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo plus satisfacit ei quem plus diligit; et ita si minùs diligeret aliquis eum quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi cui minùs satisfacere debet; sic fieret injuria illi quem plus deberet diligere.

Ad secundum dicendum, quòd ordo quatuor diligendorum ex charitate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cùm mandatur quòd Deum « ex toto corde » diligamus, datur intelligi quòd Deum super omnia debemus diligere. Cùm autem mandatur quòd aliquis diligat proximum « sicut seipsum, » præfertur dilectio sui ipsius dilectioni proximi. Similiter etiam cùm mandatur I *Joan.*, III, quòd « debemus pro fratribus animam ponere, » id est vitam corporalem, datur intelligi quòd proximum plus debemus diligere quàm corpus proprium. Si-

(1) Sive plenius vers. 33, *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde illorum scribam eam.* Sed Hieronymus : *Dabo in visceribus vel in mente.* Theodoretus verò ex græca phrasi : *Dabo leges meas in mente eorum, et in pectore scribam, etc.*

(2) Tum qu. 25, art. 12 ; tum qu. 26, art. 1 et 2.

militer etiam cùm mandatur *ad Galat.*, ult., quòd « maximè operemur bonum ad domesticos fidei, » et I *Timoth.*, V, vituperatur « qui non habet curam suorum et maximè domesticorum, » datur intelligi quòd inter proximos, meliores et magis propinquos magis debemus diligere.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc ipso quod dicitur : « Diliges proximum tuum, » datur consequenter intelligi, quòd illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

QUÆSTIO XLV.

De dono sapientiæ, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono sapientiæ, quod respondet charitati; et primò de ipsa sapientia; secundò de vitio opposito.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm sapientia debeat numerari inter dona Spiritus sancti. 2° In quo sit sicut in subjecto. 3° Utrùm sapientia sit speculativa tantùm, vel etiam practica. 4° Utrùm sapientia quæ est donum, possit esse cum peccato mortali. 5° Utrùm sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem. 6° Quæ beatitudo ei respondeat.

ARTICULUS I.

Utrùm sapientia debeat inter dona Spiritus sancti computari.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd sapientia non debeat inter dona Spiritus sancti computari. Dona enim ejus sunt perfectiora virtutibus, ut suprà dictum est (qu. 68, art. 8). Sed virtus se habet solùm ad bonum; unde et Augustinus dicit in lib. *De libero arbitrio* (lib. III, cap. 18), quòd « nullus virtutibus malè utitur. » Ergo multò magis dona Spiritus sancti se habent solùm ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad

malum; dicitur enim *Jac.*, III : « Quædam sapientia est terrena, animalis, diabolica. » Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus sancti.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII *De Trin.* (cap. 79) : « Sapientia est divinarum rerum cognitio. » Sed cognitio divinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis; cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem, quæ est virtus theologica, ut ex suprà dictis patet (qu. 4, art. 7). Ergo sapientia magis debet dici virtus quàm donum.

3. Præterea, *Job*, XXVIII, dicitur : « Ecce timor Domini, ipsa est sapientia; et recedere à malo, intelligentia; » ubi secundùm litteram septuaginta Interpretum, qua utitur Augustinus (lib. XII *De Trin.*, cap. 14, et lib. XIV, cap. 1), habetur : « Et pietas ipsa est sapientia. » Sed tam timor quàm pietas ponuntur dona Spiritus sancti. Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritus sancti, quasi donum ab aliis distinctum.

Sed contra est, quòd *Isai.*, XI, dicitur : « Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectûs (1). »

(Conclusio. — Sapientia, qua secundùm regulas divinas homo de omnibus dijudicare potest, est in nobis ex Spiritus sancti gratia.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in principio *Metaphys.*, ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam certissimè de aliis judicatur, et secundùm quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest, vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, et per eam potest de omnibus quæ sunt illius generis, judicare et ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in medicina vel architectura, secundùm illud I *ad Cor.*, III : « Ut sapiens architectus fundamentum posui. » Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, in quantum per regulas divinas omnia potest ju-

(1) Scilicet super Christum *de quo hæc omnis prophetia est*, ait ibidem Hieronymus.

dicare et ordinare. Hujusmodi autem judicium consequitur homo per Spiritum sanctum, secundùm illud I *ad Cor.*, II : « Spiritualis judicat omnia ; » quia sicut dicitur, « Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. » Unde manifestum est quòd sapientia est donum Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum dicitur dupliciter : uno modo, quòd est verè bonum et simpliciter perfectum ; alio modo dicitur aliquid esse bonum secundùm quamdam similitudinem, quod est in malitia perfectam, sicut dicitur *bonus latro*, vel *perfectus latro*, ut patet per Philosophum in V *Metaph.* (text. 21). Et, sicut circa ea quæ sunt verè bona, invenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum, quod est ultimus finis, per cujus cognitionem dicitur homo verè sapiens ; ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur, sicut ad ultimum finem, per cujus cognitionem homo dicitur esse sapiens ad malè agendum, secundùm illud *Jerem.*, IV : « Sapientes sunt ut faciant mala ; benè autem facere nescierunt. » Quicumque autem avertitur à fine debito, necesse est quòd aliquem finem indebitum sibi præstituat, quia « omne agens agit propter finem. » Unde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur *sapientia terrena* ; si autem in bonis corporalibus, vocatur *sapientia animalis* ; si autem in aliqua excellentia, vocatur *sapientia diabolica*, propter imitationem superbiæ diaboli, de quo dicitur *Job*, XLI : « Ipse est rex super universos filios superbiæ. »

Ad secundum dicendum, quòd sapientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita ; nàm illa acquiritur stadio humano, hæc autem est « desursum descendens, » ut dicitur *Jac.*, III. Similiter etiam differt à fide ; nam fides assentit veritati divinæ secundùm seipsam, sed judicium quod est secundùm veritatem divinam, pertinet ad donum sapientiæ. Et ideo donum sapientiæ præsupponit fidem, quia « unusquisque benè judicat quæ cognoscit, » ut dicitur in I *Ethic.*

Ad tertium dicendum, quòd sicut pietas quæ ad cultum Dei pertinet, est manifestativa fidei, in quantum per cultum Dei protestamur fidem, ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et

propter hoc dicitur quòd « pietas est sapientia ; » et eadem ratione, timor. Per hoc enim ostenditur quòd homo habet rectum judicium de divinis, quòd Deum timet et colit.

ARTICULUS II.

Utrùm sapientia sit in intellectu sicut in subjecto.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd sapientia non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in lib. (2) *De grätia novi Testamenti* (cap. 18), quòd « sapientia est charitas Dei. » Sed charitas est sicut in subjecto in voluntate, non in intellectu, ut suprà habitum est (qu. 24, art. 2). Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subjecto.

2. Præterea, *Eccles.*, VI, dicitur : « Sapientia doctrinæ secundùm nomen ejus est ; » dicitur enim sapientia quasi *sapida scientia,* quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

3. Præterea, potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectùs. Sed ad id quod potest fieri per unum, superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in II *Moral.* (cap. 35 vel 36), quòd « sapientia contrariatur stultitiæ. » Sed stultitia est in intellectu. Ergo et sapientia.

(Conclusio. — Sapientia causam quidem, nimirum charitatem, in voluntate habet ; ipsa tamen secundùm essentiam in intellectu existit, et per eam intellectus de omnibus rectè judicat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundùm rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter : uno modo, secundùm perfectum usum rationis ; alio modo,

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3.

(2) Seu Epist. CXX, quæ propter sui prolixitatem obtinuit ut liber passim vocaretur.

propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum. Sicut de his quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem rectè judicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam rectè judicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res divinas, ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis secundùm quamdam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundùm quòd donum est Spiritus sancti, sicut Dionysius dicit in II. cap. *De div. Nomin.*, quòd « Hierothens est perfectus in divinis, non solùm discens, sed et patiens divina. » Hujusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quæ quidem unit nos Deo, secundùm illud I *ad Cor.*, VI : « Qui adhæret Deo, unus spiritus est. » Sic ergo sapientia, quæ est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem; sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est rectè judicare, ut suprà habitum est (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de sapientia, quantum ad suam causam, ex qua etiam sumitur nomen sapientiæ, secundùm quòd saporem quemdam importat.

Unde patet responsio ad secundum, si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis; quod non videtur, quia talis expositio non convenit nisi secundùm nomen quod habet sapientia in latina lingua. In græco autem non competit, et fortè nec in aliis linguis. Unde potiùs videtur nomen sapientiæ ibi accipi pro ejus fama, qua à cunctis commendatur (2).

Ad tertium dicendum, quòd intellectus habet duos actus, scilicet percipere et judicare : ad quorum primum ordinatur donum intellectûs, ad secundum autem, secundùm rationes divinas, donum sapientiæ, sed secundùm rationes humanas, donum scientiæ.

(1) Tum art. præced., tum expressiùs et pleniùs 1, 2, qu. 13, art. 1, ad 2, et qu. 14, art. 1.

(2) Planè sic dici debet; alioqui σοφία græcè quasi ξοφία propter abstrusiorem notitiam dicitur, nec ad saporem ullo modo pertinet.

ARTICULUS III.

Utrùm sapientia sit speculativa tantùm, an etiam practica.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd sapientia non sit practica, sed speculativa tantùm. Donum enim sapientiæ est excellentius quàm sapientia, secundùm quòd est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundùm quòd est intellectualis virtus, est speculativa tantùm. Ergo multò magis sapientia quæ est donum, est speculativa, et non practica.

2. Præterea, practicus intellectus est circa operabilia, quæ sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quæ sunt æterna et necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

3. Præterea, Gregorius dicit in VI *Moral.*, quòd « in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur; in operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur. » Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare, quia, ut dicitur *Sap.*, VIII, « non habet amaritudinem conversatio ejus, nec tædium convictus illius. » Ergo sapientia est contemplativa tantùm, non autem practica sive activa.

Sed contra est, quod dicitur *ad Coloss.*, IV : « In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt. » Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non est solùm speculativa, sed etiam practica.

(Conclusio. — Sapientia, quæ donum Spiritus sancti est, non modò speculativa, sed etiam practica est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in XII *De Trin.* (cap. 14), superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro dicit, « intendit rationibus supernis (scilicet divinis) et conspiciendis, et consulendis : » conspiciendis quidem secundùm quòd divina in seipsis contemplatur; consulendis autem

(1) De his etiam suprà, qu. 10, art. 7, in corp.; et I. part., qu. 64, art. 1, corp.; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 3, corp.

secundùm quòd per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo sapientia, secundùm quòd est donum, non solùm est speculativa, sed etiam practica.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantò aliqua virtus est altior, tantò ad plura se extendit, ut habetur in lib. *De causis*. Unde ex hoc ipso quòd sapientia quæ est donum, est excellentior quàm sapientia quæ est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animæ ad ipsum, habet quòd non solùm dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

Ad secundum dicendum, quòd divina in se quidem sunt necessaria et æterna; sunt tamen regulæ contingentium quæ humanis actibus subsunt.

Ad tertium dicendum, quòd prius est considerare aliquid in seipso, quàm secundùm quod ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam priùs pertinet contemplatio divinorum, quæ est *visio principii*, et posteriùs dirigere actus humanos secundùm rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ provenit amaritudo aut labor; sed potiùs amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem et labor in requiem.

ARTICULUS IV.

Utrùm sapientia possit esse sine gratia et cum peccato mortali.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali. De his enim quæ cum peccato mortali haberi non possunt, præcipuè sancti gloriantur, secundùm illud II *ad Cor.*, I : « Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ. » Sed de sapientia sua non debet aliquis gloriari, secundùm illud *Jerem.*, IX : « Non glorietur sapiens in sapientia sua. » Ergo sapientia potest esse sine gratia, cum peccato mortali.

2. Præterea, sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinæ, secundùm illud *Rom.*, I : « Ve-

ritatem Dei in injustitia detinent. » Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

3. Præterea, Augustinus dicit in XV *De Trin.* (cap. 8), de charitate loquens : « Nullum est isto Dei dono excellentius; hoc solum est quod dividit inter filios regni æterni et filios perditionis æternæ. » Sed sapientia differt à charitate. Ergo non dividit inter filios regni et filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, I : « In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. »

(Conclusio. — Sapientia quæ est donum Spiritus sancti, quia præsupponit charitatem, cum peccato mortali esse non potest.)

Respondeo dicendum, quòd sapientia quæ est donum Spiritus sancti, sicut dictum est (art. 2), facit rectitudinem judicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina, quæ quidem est per charitatem, ut dictum est (qu. 28, art. 6). Et ideo sapientia de qua loquimur, præsupponit charitatem. Charitas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex suprà dictis patet (qu. 24, art. 12). Unde relinquitur quòd sapientia de qua loquimur, non potest esse cum peccato mortali.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, sive etiam in rebus divinis per rationes humanas; de qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundùm illud *Proverb.*, XXX : « Sapientia hominum non est mecum. » Gloriantur autem de sapientia divina, secundùm illud I *ad Cor.*, I : « Factus est nobis sapientia à Deo. »

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione divinorum quæ habetur per studium et inquisitionem rationis, quæ potest haberi cum peccato mortali, non autem de illa sapientia de qua loquimur.

Ad tertium dicendum, quòd sapientia etsi differat à charitate, tamen præsupponit eam; et ex hoc ipso dividit inter filios perditionis et regni.

ARTICULUS V.

Utrùm sapientia sit in omnibus habentibus gratiam.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Majus enim est sapientiam habere, quàm sapientiam audire. Sed solùm perfectorum est sapientiam audire, secundùm illud I *ad Cor.*, II : « Sapientiam loquimur inter perfectos. » Cùm ergo non omnes habentes gratiam sint perfecti, videtur quòd multò minùs omnes habentes gratiam, sapientiam habeant.

2. Præterea, « sapientis est ordinare, » ut Philosophus dicit in principio *Metaphysic.* (ubi suprà); et *Jac.*, III, dicitur quòd est « judicans sine simulatione. » Sed non omnium habentium gratiam est de aliis judicare, aut alios ordinare, sed solùm prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

3. Præterea, « sapientia datur contra stultitiam, » ut Gregorius dicit in II *Moral.* Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato mortali in amentiam inciderunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

Sed contra est, quòd quicumque est sine peccato mortali, diligitur à Deo, quia charitatem habet qua Deum diligit. « Deus autem diligentes se diligit, » ut dicitur *Proverb.*, VIII. Sed *Sap.*, VII, dicitur, quòd « neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat. » Ergo in omnibus habentibus gratiam, sine peccato mortali existentibus, est sapientia.

(Conclusio. — Sapientiæ donum, quod est gratia gratis data, ad aliorum salutem ordinatum, non necessariò est in omnibus gratiam gratum facientem habentibus; at sapientia qua ad nostram dirigimur salutem, omnibus gratiam gratum facientem habentibus est communis.)

Respondeo dicendum, quòd sapientia de qua loquimur, sicut dictum est, importat quamdam rectitudinem judicii circa divina et conspicienda et consulenda. Et quantum ad utrumque, ex unione ad divina secundùm diversos gradus, aliqui sapientiam

sortiuntur. Quidam enim tantùm sortiuntur de recto judicio tam in contemplatione divinorum, quàm etiam in ordinatione rerum humanarum secundùm divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti, per gratiam gratum facientem, quia si natura non deficit in necessariis, multò minùs gratia. Unde dicitur I *Joan.*, II : « Unctio docet vos de omnibus. » Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum, et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quædam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt, et etiam quantum ad directionem humanorum secundùm regulas divinas, in quantum possunt secundùm eas non solùm seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus sanctus distribuit prout vult, secundùm illud I *ad Cor.*, XII : « Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur ibi de sapientia, secundùm quòd se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut et ibidem dicitur : « Loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam. »

Ad secundum dicendum, quòd quamvis ordinare alios homines et de eis judicare, pertineat ad solos prælatos, tamen ordinare proprios actus et de eis judicare, pertinet ad unumquemque, ut patet per Dionysium, *Epist. ad Demophilum.*

Ad tertium dicendum, quòd amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundùm quòd est donum Spiritus sancti ; sed non habent actum propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

ARTICULUS VI.

Utrùm septima beatitudo respondeat dono sapientiæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ. Septima enim beatitudo

(1) De his etiam 1, 2, qu. 69, art. 3, corp., et ad 1, et

est : « Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur. » Utrumque autem horum pertinet immediatè ad charitatem; nam de pace dicitur in *Psalm.* CXVIII : « Pax multa diligentibus legem tuam; » et, ut Apostolus dicit, *Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis; » qui quidem est « spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba Pater, » ut dicitur *Rom.*, VIII. Ergo septima beatitudo magis debet attribui charitati quàm sapientiæ.

2. Præterea, unumquodque magis manifestatur per proximum effectum, quàm per remotum. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse charitas, secundùm illud *Sap.*, VII : « Per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit. » Pax autem et adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cùm procedant ex charitate, ut dictum est (qu. 36, art. 3). Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis determinari secundùm dilectionem charitatis, quàm secundùm pacem.

3. Præterea, *Jac.*, III, dicitur : « Quæ desursum est sapientia primùm quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordiâ et fructibus bonis, judicans sine simulatione. » Beatitudo ergo correspondens sapientiæ, non magis debuit accipi secundùm pacem, quàm secundùm alios effectus cœlestis sapientiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte*, quòd « sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi. »

(Conclusio. — Septima beatitudo, qua in Evangelio pacifici beati pronuntiantur, sapientiæ dono quantum ad meritum et quantum ad præmium respondet.)

Respondeo dicendum, quòd septima beatitudo congruè adaptatur dono sapientiæ, et quantum ad meritum, et quantum ad præmium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur : « Beati pacifici. » Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes, vel in seipsis vel etiam in aliis : quorum utrumque contingit per hoc quòd ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur; nam « pax est tranquillitas ordinis, » ut Augus-

art. 4, corp.; et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 4 et 6, corp.

tinus dicit, XIX *De Civit. Dei*. Ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per Philosophum in principio *Metaphys*. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiæ. Ad præmium autem pertinet quod dicitur : « Filii Dei vocabuntur. » Dicuntur autem aliqui filii Dei, in quantum participant similitudinem Filii unigeniti et naturalis, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui ; » qui quidem est sapientia genita. Et ideo, participando donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitatis est habere pacem ; sed facere pacem est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus sanctus in tantum dicitur *spiritus adoptionis*, in quantum per eum datur nobis similitudo filii naturalis, qui est genita sapientia.

Ad secundum dicendum, quòd illud est intelligendum de sapientia increata, quæ primò se nobis unit per donum charitatis ; et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa quæ est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

Ad tertium dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 3), ad sapientiam, secundùm quòd est donum, pertinet non solùm contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione, primò occurrit remotio à malis quæ contrariantur sapientiæ : unde et timor dicitur esse « initium sapientiæ, » in quantum facit recedere à malis ; ultimum autem est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem rediguntur, quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Jacobus dicit, quòd « sapientia quæ desursum est, » quæ est donum Spiritus sancti, « primùm est pudica, » quasi vitans corruptelas peccati ; deinde autem « pacifica, » quod est finalis effectus sapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Jam verò omnia quæ sequuntur, manifestant ea per quæ sapientia ad pacem perducit, et ordine congruo : nam homini per pudicitiam à corruptelis recedenti primò occurrit quòd, quantum ex se potest, modum in omnibus teneat, et quantum ad hoc dicitur « modesta ; » secundò, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit, aliorum monitis acquiescat, et quantum ad hoc subdit, « suadibilis ; » et hæc duo pertinent ad hoc quòd homo consequatur pacem

in seipso. Sed ulteriùs ad hoc quòd homo sit pacificus etiam aliis, primò requiritur ut bonis eorum non repugnet, et hoc est quod dicit : « Bonis consentiens; » secundò, quòd defectibus proximi et compatiatur affectus et subveniat effectu, et hoc est quod dicitur : « Plena misericordiâ et fructibus bonis; » tertiò requiritur ut charitativè emendare peccata aliorum satagat, et hoc est quod dicit : « Judicans sine simulatione, » ne scilicet correptionem prætendens, odium intendat explere.

QUÆSTIO XLVI.

De stultitia, quæ sapientiæ opposita est, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de stultitia, quæ opponitur sapientiæ.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm stultitia opponatur sapientiæ. 2° Utrùm stultitia sit peccatum. 3° Ad quod vitium capitale reducatur.

ARTICULUS I.

Utrùm stultitia opponatur sapientiæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd stultitia non opponatur sapientiæ. Sapientiæ enim directè videtur opponi insipientia. Sed stultitia non videtur esse idem quod insipientia; quia insipientia videtur esse solùm circa divina, sicut et sapientia; stultitia autem se habet et circa divina et circa humana. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

2. Præterea, unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam; dicitur enim I *ad Cor.*, XIII : « Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat ut sit sapiens. » Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

3. Præterea, unum oppositorum non est causa alterius. Sa-

pientia autem est causa stultitiæ; dicitur enim *Jerem.*, X : « Stultus factus est omnis homo à scientia sua. » Sapientia autem quædam scientia est; et *Isai.*, XLVII, dicitur : « Sapientia tua et scientia tua, hæc decepit te. » Decipi autem ad stultitiam pertinet. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

4. Præterea, Isidorus dicit in lib. *Etymol.* (vel *Originum*, lib. X, cap. 18), quòd « stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, et qui non movetur injuriâ. » Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem, ut Gregorius dicit in II *Moral.* (cap. 27). Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in II *Moral.* (cap. 27 vel 36, ut jam suprà), quòd « donum sapientiæ datur contra stultitiam. »

(Conclusio. — Stultitia, quæ sensuum obtusionem et cordis hebetudinem importat, sapientiæ dono contrariè opponitur; fatuitas verò, quæ totalem spiritualis sensus privationem significat, eidem negativè opponitur.)

Respondeo dicendum, quòd nomen stultitiæ à stupore videtur esse sumptum; unde Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel *Originum*, ubi suprà) : « Stultus est qui propter stuporem non movetur. » Et differt stultitia à fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis et obtusionem sensuum; fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiæ opponitur; sapiens enim, ut ibidem Isidorus dicit, « dictus est à sapore, quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atque causarum. » Unde patet quòd *stultitia* opponitur sapientiæ sicut contrarium, *fatuitas* autem sicut pura negatio; nam fatuus caret sensu judicandi, stultus autem habet sensum, sed hebetatum, sapiens autem subtilem et perspicacem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Isidorus ibidem dicit, « insipiens contrarius est sapienti, eo quòd sine sapore est discretionis et sensus. » Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Præcipuè autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in sapientia judicii, quæ attenditur secundùm causam altissimam; nam si deficiat in judicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut est quædam sapientia mala, ut suprà dictum est, quæ dicitur « sapientia sæculi, » quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiæ malæ opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur Apostolus.

Ad tertium dicendum, quòd sapientia sæculi est quæ decipit et facit esse stultum apud Deum, ut patet per Apostolum, I *ad Cor.*, III.

Ad quartum dicendum, quòd non moveri injuriis, quandoque quidem contingit ex hoc quòd homini non sapiunt terrena, sed sola cœlestia : unde hoc pertinet ad stultitiam quidem mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregorius ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quòd homo est simpliciter circa omnia stupidus, ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit injuria : et per hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

ARTICULUS II.

Utrùm stultitia sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis à natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter. Ergo stultitia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (lib. *De vera religione*, cap. 4). Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, I : « Prosperitas stultorum perdet eos. » Sed nullus perditur nisi pro peccato. Ergo stultitia est peccatum.

(Conclusio. — Stultitia quæ naturalis quædam amentia est, minimè peccatum est; at stultitia carnalis, qua quispiam ita sese rebus terrenis immergit, ut ad res divinas percipiendas ineptus reddatur, peccato non vacat.)

Respondeo dicendum, quòd stultitia, sicut dictum est, importat quemdam stuporem sensus in judicando, et præcipuè circa altissimam causam, quæ est finis ultimus et summum bonum; circa quod aliquis potest pati stuporem in judicando, dupliciter : uno modo, ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus, et talis stultitia non est peccatum; alio modo, in quantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur ejus sensus ineptus ad percipienda divina, secundùm illud I *ad Cor.*, II : « Animalis homo non percipit ea quæ Spiritus Dei; » sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore, non sapiunt dulcia; et talis stultitia est peccatum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum à spiritualibus et immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis; nam luxuriosus vult delectationem, sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum; vellet enim frui delectatione sine peccato.

Ad tertium dicendum, quòd stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis, de quibus suprà habitum est, cùm de scientia et intellectu ageretur.

ARTICULUS III.

Utrùm stultitia sit luxuriæ filia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd stultitia non sit filia luxuriæ. Gregorius enim, XXXI *Moral.* (cap. 17 vel 31), enumerat luxuriæ filias, inter quas tamen non continetur stultitia. Ergo stultitia non procedit ex luxuria.

2. Præterea, Apostolus dicit, I *ad Cor.*, III : « Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum. » Sed, sicut Gregorius dicit, X *Moral.* (cap. 27), « sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere, » quod pertinet ad duplicitatem. Ergo stultitia est magis filia duplicitatis quàm luxuriæ.

3. Præterea, ex ira aliqui præcipuè vertuntur in furorem

et insaniam, quæ pertinent ad stultitiam. Ergo stultitia magis oritur ex ira quàm ex luxuria.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, VII : « Statim eam sequitur (scilicet meretricem), ignorans quòd ad vincula stultus trahatur. »

(Conclusio.—Stultitiæ vitium ex ipsa luxuria maximè nascitur, et illius filia rectè dicitur. »

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est, stultitia secundùm quòd est peccatum, provenit ex hoc quòd sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritalia dijudicanda. Maximè autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ est circa maximas delectationes, quibus anima maximè absorbetur. Et ideo stultitia, quæ est peccatum, maximè nascitur ex luxuria.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad stultitiam pertinet quòd homo habeat fastidium de Deo et de donis ipsius. Unde duo Gregorius numerat inter filias luxuriæ, quæ pertinent ad stultitiam, scilicet odium Dei et desperationem futuri sæculi, quasi dividens stultitiam in duas partes.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud Apostoli non est intelligendum causaliter, sed essentialiter; quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet quòd quæcumque pertinent ad sapientiam mundi, sint causa hujus stultitiæ.

Ad tertium dicendum, quòd ira, ut suprà dictum est, sua acuitate maximè immutat corporis naturam : unde maximè causat stultitiam, quæ provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quæ provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maximè provenit ex luxuria, ut dictum est.

QUÆSTIO XLVII.

De prudentia secundum se, in sexdecim articulos divisa.

Consequenter post virtutes theologicas primò considerandum est, circa virtutes cardinales, de prudentia. Et 1° de prudentia secundùm se; 2° de partibus ejus; 3° de dono ei correspondente; 4° de vitiis oppositis; 5° de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quærantur sexdecim : 1° Utrùm prudentia sit in voluntate vel in ratione. 2° Si est in ratione, utrùm in practica tantùm, vel etiam in speculativa. 3° Utrùm sit cognoscitiva singularium. 4° Utrùm sit virtus. 5° Utrùm sit virtus specialis. 6° Utrùm præstituat finem virtutibus moralibus. 7° Utrùm constituat medium in eis. 8° Utrùm præcipere sit proprius actus ejus. 9° Utrùm sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam. 10° Utrùm prudentia se extendat ad regimen multitudinis. 11° Utrùm prudentia, quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. 12° Utrùm prudentia sit in subditis, an solùm in principibus. 13° Utrùm inveniatur in malis. 14° Utrùm inveniatur in omnibus bonis. 15° Utrùm insit nobis à natura. 16° Utrùm perdatur per oblivionem.

ARTICULUS I.

Utrùm prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva. Dicit enim Augustinus in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 16) : « Prudentia est amor, ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens. » Sed amor non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

2. Præterea, sicut ex prædicta diffinitione apparet, ad pru-

dentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivæ virtutis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 13, art. 1). Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva.

3. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethicorum* (1), quòd « in arte quidem volens peccans, eligibilior est; circa prudentiam autem minùs, quemadmodum et circa virtutes. » Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva, ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quàm in ratione.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 61) : « Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum. »

(Conclusio. — Prudentiam, qua futura ex præteritis et præsentibus judicamus, in parte cognoscitiva ac rationali esse oportet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.*, « prudens dicitur quasi porrò videns. Perspicax enim est, et incertorum prævidet casus. » Visio autem non est virtutis appetitivæ, sed cognoscitivæ. Unde manifestum est quòd prudentia directè pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam; quia per eam cognoscuntur solùm ea quæ præstò sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, propriè rationis est; quia hoc per quamdam collationem agitur. Unde relinquitur quòd prudentia propriè sit in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (I. part., qu. 82, art. 4), voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivæ virtutis est amor, ut suprà habitum est. Sic ergo prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde et postea subdit Augustinus, quòd « prudentia est amor discernens ea quibus adjuvetur ad tendendum in Deum, ab his quibus prudentia impediri potest. » Di-

(1) Ut in antiquis cap. 4, sed in græco-lat. cap. 5, sic planiùs : *In arte quidem qui sponte peccat, eligibilior est vel potior* (αἱρετώτερος), *minùs autem eligibilis qui circa prudentiam, ut et circa virtutes, etc.*

citur autem amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum, quòd prudens considerat ea quæ sunt procul, in quantum ordinantur ad juvandum vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet quòd ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, et electio in appetitu : quorum duorum consilium magis propriè pertinet ad prudentiam; dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, quòd « prudens est benè consiliativus. » Sed quia electio præsupponit consilium (est enim « appetitus præconsiliati, » ut dicitur in III *Ethic.*), ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, in quantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum, quòd laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicæ rationis. Et ideo, si in hoc defectus accidat, maximè est contrarium prudentiæ; quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem, est pessimus. Unde ibidem Philosophus subdit, quòd « prudentia non est solùm cum ratione sicut ars. » Habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

ARTICULUS II.

Utrùm prudentia pertineat solùm ad rationem practicam, an etiam ad speculativam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non solùm pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim *Proverb.*, X : « Sapientia est viro prudentia. » Sed sapientia principaliùs consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

2. Præterea, Ambrosius dicit in I *De officiis* : « Prudentia in veri investigatione versatur, et scientiæ plenioris infundit

(1) De his etiam 1, 2, qu. 57, art. 3; ut et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 4.

cupiditatem. » Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. Præterea, in eadem parte animæ ponitur à Philosopho ars et prudentia, ut patet in VI *Ethic.* (ubi suprà). Sed ars non solùm invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.* (ubi suprà), quòd « prudentia est recta ratio agibilium. » Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

(Conclusio. — Cùm bonum consilium dare ad prudentem spectet, non nisi in ratione practica prudentia consistit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.* (ut suprà), « prudentis est benè posse consiliari. » Consilium autem est de his quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica. Unde manifestum est quòd prudentia non consistit nisi in ratione practica.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere, pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ, et hunc finem intendit prudentia; dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, quòd sicut ille qui ratiocinatur benè ad aliquem finem particularem, putà ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui benè ratiocinatur ad totum *benè vivere* (1), dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quòd prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum. Hoc autem non est optimum eorum quæ sunt. Et ideo signanter dicitur, quòd « prudentia est sapientia viro, » non autem sapientia simpliciter.

(1) Ex græco πρὸς τὸ εὖ ζῆν, id est *ad totam bonam vitam*; sive *ad totam vitam benè ac ordinatè componendam*.

Ad secundum dicendum, quòd Ambrosius (ubi suprà), et etiam Tullius (lib. II *De inventione*), nomen prudentiæ largiùs sumunt pro qualibet cognitione humana, tam speculativa quàm practica. Quamvis dici possit quòd ipse actus speculativæ rationis, secundùm quòd est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ. Sed in quantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quod est *verum necessarium*, non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

Ad tertium dicendum, quòd omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile, pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium; et hujusmodi sunt, in quibus non sunt viæ determinatæ perveniendi ad finem, ut dicitur in III *Ethic.* Quia ergo ratio speculativa quædam facit, putà syllogismum, propositionem et alia hujusmodi, in quibus proceditur secundùm certas et determinatas vias, inde est quòd respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia.

ARTICULUS III.

Utrùm prudentia sit cognoscitiva singularium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est (art. 1 et 3). Sed ratio est universalium, ut dicitur in I *Physic.* (text. 48). Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

2. Præterea, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi à ratione. Ergo prudentia, quæ est ratio recta, non est singularium.

3. Præterea, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu; multi enim habentes sensus exte-

(1) De his etiam infrà, in hac eadem quæst., art. 15, et qu. 49, art. 2, ad 1, et art. 5, ad 2, et art. 7, in corp.

riores perspicaces, non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « prudentia non est universalium solùm, sed oportet etiam singularia cognoscere. »

(Conclusio. — Ad prudentiam pertinet, non modò universalia rationis practicæ principia cognoscere, sed et singularia, circa quæ operationes contingunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, ad prudentiam pertinet non solùm consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est, et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quòd prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio primò quidem et principaliter est universalium. Potest tamen universales rationes ad particularia applicare. Unde syllogismorum conclusiones non solùm sunt universales, sed etiam particulares; quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in III *De anima* (text. 10).

Ad secundum dicendum, quòd quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quòd sunt « incertæ providentiæ nostræ, » ut dicitur *Sap.*, IX (1). Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et per experimentum ad promptè judicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quòd prudentia sit in sensu interiori, sicut in subjecto principali; sed

(1) Seu *parùm tutæ vel securæ intelligentiæ nostræ* aut *cogitationes* „ex græco ἐπισφαλεῖς αἱ ἡμῶν ἐπίνοιαι.

principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum.

ARTICULUS IV.

Utrùm prudentia sit virtus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit virtus. Dicit enim Augustinus in I *De libero arb.* (cap. 13), quòd « prudentia est appetendarum et vitandarum rerum scientia. » Sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in *Prædicamentis* (cap. *De qualitate*). Ergo prudentia non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.* Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia; dicitur enim II *Paralip.*, II, de Hiram, quòd « sciebat calare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est. » Ergo prudentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata, alioquin frustra diceretur in *Proverb.*, XXIII : « Prudentiæ tuæ pone modum. » Ergo prudentia non est virtus.

Sed contra est, quòd Gregorius in II *Moral.*, prudentiam, temperantiam, fortitudinem et justitiam dicit esse quatuor virtutes.

(Conclusio. — Cùm applicatio rectæ rationis ad prudentiam spectet, in ipsa necessariò non modò intellectualis, sed et moralis virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cùm de virtutibus in communi ageretur (1, 2, qu. 55), « virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit. » Bonum autem potest dici dupliciter : uno modo materialiter, pro eo quod est bonum; alio modo formaliter, secundùm rationem boni. Bonum autem, in quantum hujusmodi, est objectum

(1) De his etiam infrà, qu. 55, art. 1, ad 1; ut et 1, 2, qu. 57, art. 5, ad 3; et qu. 61, art. 1, in corp.

appetitivæ virtutis. Et ideo, si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitûs, minùs habent de ratione virtutis tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est ad id quod est bonum, non sub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitûs, quia respiciunt bonum non solùm materialiter, sed etiam formaliter, id est id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectæ rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solùm habet rationem virtutis, quam habent aliæ virtutes intellectuales, sed etiam habet rationem virtutis, quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi largè accipit scientiam pro qualibet recta ratione.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus dicit, « artis esse virtutem, » quia non importat rectitudinem appetitûs. Et ideo, ad hoc quòd homo rectè utatur arte, requirit quòd habeat virtutem quæ faciat rectitudinem appetitûs. Prudentia autem non habet locum in his quæ sunt artis, tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem, tum quia ars habet determinata media per quæ pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quæ sunt artis, per similitudinem quamdam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in III *Ethic.* (cap. 5 vel 7, non ut priùs 3).

Ad tertium dicendum, quòd illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quòd ipsa prudentia sit moderanda, sed quia secundùm prudentiam est aliis modus imponendus.

ARTICULUS V.

Utrùm prudentia sit virtus specialis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi diffinitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi diffinitione virtutis, quia in II *Ethic.* diffinitur virtus « habitus electivus in mediocritate existens, determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit. » Recta autem ratio intelligitur secundùm prudentiam, ut dicitur in VI *Ethic.* (ubi suprà). Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « virtus moralis rectè facit operari finem; prudentia autem ea quæ sunt ad finem. » Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute, non est ergo virtus specialis.

3. Præterea, specialis virtus habet speciale objectum. Sed prudentia non habet speciale objectum; est enim « recta ratio agibilium, » ut dicitur in VI *Ethic.* Agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

Sed contra est, quòd condividitur et connumeratur aliis virtutibus; dicitur enim *Sap.*, VIII : « Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem (2). »

(Conclusio. — Prudentia in ratione existens, materialiter quidem à virtutibus intellectualibus distinguitur, quia est circa agibilia contingentia, ars circa factibilia, saplentia verò et scientia circa necessaria; à moralibus autem virtutibus formali ratione prudentia distinguitur.)

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 38, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2; et qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3, ad 2.

(1) Id est *fortitudinem*, juxta græcum ἀνδρίαν, quasi *virilitatem;* sicut et pro temperantia *sobrietas* ponitur, quæ non tantùm pro moderata victûs parcitate, sed generatim pro passionum quarumcumque concupiscibilis partis moderatione subintelligi debet, ac σωφροσύνη appellatur.

Respondeo dicendum, quòd cùm actus et habitus recipiant speciem ex objectis, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 1, art. 2), necesse est quòd habitus cui respondet speciale objectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus; et si bonus est, specialis virtus. Speciale autem objectum dicitur non solùm secundùm materialem considerationem ipsius, sed magis secundùm rationem formalem, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 54, art. 2); nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundùm rationes diversas. Major autem diversitas objecti requiritur ad diversitatem potentiæ, quàm ad diversitatem habitûs, cùm plures habitus inveniantur in una potentia, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 34, art. 1). Diversitas ergo rationis objecti, quæ diversificat potentiam, multò magis diversificat habitum. Sic ergo dicendum est, quòd cùm prudentia sit in ratione, ut dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundùm materialem diversitatem objectorum; nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria, ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et hujusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 57, art. 4). Sed à virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundùm formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia, appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est, prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa diffinitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali; in cujus diffinitione convenienter ponitur virtus intellectualis, communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia; quia sicut virtutis moralis subjectum est aliquid participans rationem, ita virtus moralis habet rationem virtutis, in quantum participat virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quòd ex illa ratione habetur, quòd prudentia adjuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendum quòd non sit virtus specialis,

quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem, quæ aliqualiter operetur in omnibus speciebus ejusdem generis, sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum, quòd agibilia sunt quidem materia prudentiæ, secundùm quòd sunt objectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum, secundùm quòd sunt objectum virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

ARTICULUS VI.

Utrùm prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cùm enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quòd hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem, sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. Præterea, homo excedit res irrationales secundùm rationem, sed secundùm alia cum eis communicat. Sic ergo se habent aliæ partes hominis ad rationem, sicut se habet homo ad creaturas irrationales. Sed « homo est finis creaturarum irrationalium, » ut dicitur in I *Polit.* Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est « recta ratio agibilium, » ut dictum est. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Præterea, proprium est virtutis vel artis, seu potentiæ, ad quam pertinet finis, ut præcipiat aliis virtutibus seu artibus, ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus et præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « virtus moralis intentionem finis facit rectam (2); prudentia

(1) De his etiam I. part., qu. 22, art. 1, ad 2; ut et 1, 2, qu. 66, art. 3, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 2 et 3.

(2) Vel *scopum rectum* (τὸν σκοπὸν ὀρθὸν), cap. 13, græcolat., vel cap. 10 in antiquis.

autem, quæ ad hanc. » Ergo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solùm disponere de his quæ sunt ad finem.

(Conclusio. — Cùm prudentia sit universalium principiorum ad particulares operabilium conclusiones applicatio, non spectat ad ipsam præstituere rationalibus virtutibus finem, sed solummodo de his quæ ad finem sunt, disponere.)

Respondeo dicendum, quòd finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est secundùm rationem esse, ut patet per Dionysium, IV. cap. *De div. Nom.* Unde necesse est quòd fines moralium virtutum præexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quædam ut naturaliter nota, quorum est intellectus, et quædam quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia; ita in ratione practica præexistunt quædam, ut principia naturaliter nota. Et hujusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, ut suprà habitum est. Et quædam sunt in ratione practica, ut conclusiones. Et hujusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solùm disponere de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis, quæ dicitur synderesis, ut in I. habitum est (scilicet I. part., qu. 79, art. 12), non autem prudentia, ratione jam dicta.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd finis non pertinet ad virtutes morales, tanquam ipsæ præstituant finem; sed quia tendunt in finem à ratione naturali præstitutum, ad quod juvantur per prudentiam, quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquitur quòd prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum, scientiam.

ARTICULUS VII.

Utrùm ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium, est finis moralium virtutum. Sed prudentia non constituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est. Ergo non invenit in eis medium.

2. Præterea, illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa; quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed « existere in medio » convenit virtuti morali per se, quasi positum in ejus diffinitione, ut ex dictis patet. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. Præterea, prudentia operatur secundùm modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ, quia, ut Tullius dicit in II *Rhetor.*, « virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus. » Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.

Sed contra est, quod in suprà posita diffinitione virtutis moralis dicitur, quòd est « in medietate existens determinata ratione, prout sapiens determinabit. »

(Conclusio. — Cùm medium attingere moralis virtutis sit finis, et hoc medium non attingatur nisi per convenientem eorum quæ ad finem referuntur dispositionem, quæ dispositio prudentiæ est propria, liquet hinc medii in virtutibus moralibus inventionem ad prudentiam pertinere.)

Respondeo dicendum, quòd hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cujuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat à ratione (2); et similiter fortitudo, ne à recto

(1) De his etiam infrà, qu. 123, art. 12, et qu. 141, art. 8; ut et 1, 2, qu. 61, art. 3, ad 2, et qu. 66, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 5.

(2) Ut suo loco ex professo dicetur qu. 141, sicut et de fortitudine, qu. 124.

judicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis præstitutus est homini secundùm naturalem rationem. Naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundùm rationem operetur; sed qualiter et per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad dispositionem prudentiæ. Licèt enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formæ conveniant ea quæ per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quòd medium quærere conveniat virtuti.

Ad tertium dicendum, quòd virtus moralis per modùm naturæ intendit pervenire ad medium; sed quia medium, secundùm quòd medium, non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm præcipere sit principalis actus prudentiæ.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed Augustinus, XIV *De Trin.* (cap. 9), ponit actum prudentiæ « præcavere insidias. » Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.* (ubi suprà), quòd « prudentis est benè consiliari. » Sed alius actus videtur esse *consiliari* et *præcipere*, ut ex suprà dictis patet (2). Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

(1) De his etiam infrà, qu. 51, art. 2; ut et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 3; et *Rom.*, VIII, lect. 1; et *ad Ephes.*, II, lect. 8, col. 2.

(2) Tum in hac ipsa quæst., art. 6 et 7, tum etiam 1, 2,

3. Præterea, præcipere vel imperare videtur pertinere ad voluntatem, cujus objectum est finis, et quæ movet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « prudentia præceptiva est. »

(Conclusio. — Quanquam consiliari, judicare de inventis et præcipere, actus sint rationis practicæ, ex his tamen *præcipere*, proprius est prudentiæ actus.)

Respondeo dicendum, quòd prudentia est « recta ratio agibilium, » ut suprà dictum est (cap. 2). Unde oportet quòd ille sit præcipuus actus prudentiæ, qui est præcipuus actus rationis agibilium. Cujus quidem sunt tres actus : quorum primus est *consiliari*, quod pertinet ad inventionem; nam consiliari est quærere, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 14, art. 2). Secundus actus est *judicare de inventis*, et hoc facit speculativa ratio; sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulteriùs. Et est tertius actus ejus *præcipere*; qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior finis rationis practicæ, inde est quòd iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ. Et hujus signum est quòd perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium, quàm qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentia est è converso, ut dicitur in VI *Ethic.* Imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, quæ est præcipere, quàm qui peccat nolens.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus præcipiendi se extendit et ad bona prosequenda, et ad mala cavenda; et tamen « præcavere insidias » non attribuit Augustinus prudentiæ quasi principalem actum ipsius, sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

Ad secundum dicendum, quòd bonitas consilii requiritur ut

qu. 14, art. 2, ubi de consilio; et qu. 17, art. 1, ubi de imperio.

ea quæ sunt benè inventa, applicentur ad opus. Et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est benè consiliativa.

Ad tertium dicendum, quòd movere absolutè pertinet ad voluntatem; sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione : et ideo est actus rationis, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 17, art. 1).

ARTICULUS IX.

Utrùm sollicitudo pertineat ad prudentiam.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd sollicitudo non pertineat ad prudentiam. Sollicitudo enim inquietudinem quamdam importat; dicit enim Isidorus in lib. *Etymolog.*, quòd « sollicitus dicitur qui est inquietus. » Sed motio maximè pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione, ut suprà habitum est (art. 1). Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Præterea, sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis; unde dicitur I *Reg.*, IX, quòd Samuel dixit ad Saul (2) : « De asinis quas nudiustertius perdidisti, non sollicitus sis, quia inventæ sunt. » Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cùm sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiæ, magis quàm ad eam pertineat.

3. Præterea, Philosophus dicit in IV *Ethic.*, quòd « ad magnanimum pertinet pigrum esse et otiosum. » Pigritiæ autem opponitur sollicitudo. Cùm ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia « bonum non est bono contrarium, » ut dicitur in *Prædicamentis*. Videtur ergo quòd sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

Sed contra est, quod dicitur I *Petr.*, IV : « Estote prudentes, et vigilate in orationibus. » Sed vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

(1) De his etiam infrà, qu. 48, art. 1, ad 5; et qu. 54, art. 2, in corp.

(2) Ut vers. 20 videre est, cùm et eum in regem consecravit ex nutu ac instinctu divino.

(CONCLUSIO. — Sollicitudo propriè ad prudentiam spectat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicit Isidorus in lib. *Etymolog.*, « sollicitus dicitur quasi solers citus, » in quantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cujus præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis et judicatis; unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tardè. » Et inde est quòd sollicitudo propriè ad prudentiam pertinet. Et propter hoc Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.*, quòd « prudentiæ sunt excubiæ atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd motus quidem pertinet ad vim appetitivam sicut ad principium movens; tamen secundùm directionem et præceptum rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm Philosophum in I *Ethic.*, « certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundùm proprium modum. » Quia verò materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse quòd omnino sollicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum, quòd magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superfluè sollicitus de multis; sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superfluè sollicitatur. Superfluitas enim timoris et diffidentiæ facit superfluitatem sollicitudinis, quia timor facit consiliari nos, ut suprà habitum est, cùm de passione timoris ageretur.

ARTICULUS X.

Utrùm prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solùm ad regimen sui ipsius. Dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, quòd « virtus relata ad bonum commune est justitia. » Sed prudentia differt à justitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Præterea, ille videtur esse prudens, qui sibi ipsi bonum quærit et operatur. Sed frequenter illi qui quærunt bona communia, negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. Præterea, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solùm per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Matth.*, XXII : « Quis putas est fidelis servus prudens quem constituit Dominus super familiam suam ? »

(Conclusio. — Cùm ad prudentiam spectet rectè consiliari ac judicare, et ea præcipere quæ ad debitum finem conducunt, ea non modò privatum respicit bonum, sed etiam commune multitudinis bonum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quidam posuerunt quòd prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solùm ad bonum proprium ; et hoc ideo, quia existimabant quòd non oportet hominem quærere nisi bonum proprium. Sed hæc existimatio repugnat charitati, « quæ non quærit quæ sua sunt, » ut dicitur I *ad Cor.*, XIII. Unde et Apostolus de seipso dicit, I *Cor.*, X : « Non quærens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant. » Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc judicat quòd bonum commune sit melius quàm bonum unius. Quia ergo ad prudentiam pertinet rectè consiliari, judicare et præcipere de his per quæ pervenitur ad debitum finem, manifestum est quòd prudentia

(1) De his etiam infrà, qu. 49, art. 3, ad 3 ; et I. part., qu. 22, art. 1, in corp.

non solùm se habet ab bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur *legalis justitia*, ita prudentia relata ad bonum commune, vocatur *prudentia politica;* nam sic se habet politica ad justitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum propter duo. Primò quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi, vel familiæ, vel civitatis, aut regni. Unde et Valerius Maximus dicit de antiquis Romanis (1), quòd « malebant esse pauperes in divite imperio, quàm divites in paupere imperio. » Secundò, quia cùm homo sit pars domûs vel civitatis, oportet quòd consideret quid sit sibi bonum, ex hoc quòd est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundùm habitudinem ad totum; quia, ut Augustinus dicit in lib. *Confess.*, « turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens. »

Ad tertium dicendum, quòd etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune, unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur in V *Ethic.;* magis autem prudentia et justitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directè pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

(1) Lib. IV, cap. 4, quod inscribitur *De paupertate*, paragr. 9, ubi plenius versùs finem : *Patriæ rem* (inquit) *unusquisque, non suam augere properabat; pauperque in divite quàm dives in paupere imperio versari malebat, etc.*

ARTICULUS XI.

Utrùm prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosophus in VI *Ethic.* (ut suprà), quòd « politica et prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis. »

2. Præterea, Philosophus dicit in III *Polit.*, quòd « eadem est virtus viri boni et boni principis. » Sed politica maximè est in principe, in quo est sicut architectonica. Cùm ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quòd sit idem habitus prudentia et politica.

3. Præterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud, non diversificant speciem aut substantiam habitûs. Sed bonum proprium quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundùm habitûs substantiam.

Sed contra est, quòd diversæ scientiæ sunt *politica*, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis; et *œconomica*, quæ de his est quæ pertinent ad bonum commune domûs vel familiæ; et *monastica*, quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione et prudentiæ sunt species diversæ, secundùm hanc diversitatem materiæ.

(Conclusio. — Cùm proprium bonum unius et bonum familiæ vel hujus civitatis vel regni diversi sint fines, alia est prudentiæ species quæ proprium respicit bonum ab ea quæ est circa bonum familiæ, et ab ea quæ est circa commune bonum civitatis vel regni.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, species habituum diversificantur secundùm diversitatem objecti, quæ

(1) De his etiam infrà, qu. 48, art. unico, in corp. et ad 2; et 2, 2, qu. 57, art. 9, ad 4.

attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quæ sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut de suprà dictis patet. Et ideo necesse est quòd ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitûs. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiæ, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quòd prudentiæ differant specie secundùm differentiam horum finium : ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium; alia autem *œconomica*, quæ ordinatur ad bonum commune domûs vel familiæ; et tertia *politica*, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus non intendit dicere quòd politica sit idem secundùm substantiam habitûs cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ quæ ordinatur ad bonum commune. Quæ quidem *prudentia* dicitur secundùm communem rationem prudentiæ, prout scilicet est quædam « ratio recta agibilium; » dicitur autem politica secundùm ordinem ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus ibidem dicit, « ad bonum virum pertinet posse benè principari et benè subjici. » Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam diversi fines quorum unus ordinatur ad alium, diversificant speciem habitûs, sicut equestris et militaris et civilis differunt specie, licèt finis unius ordinetur ad finem alterius : et similiter licèt bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quòd habitus qui ordinatur ad finem ultimum, sit principalior, et imperet aliis habitibus.

ARTICULUS XII.

Utrùm prudentia sit in subditis, an solùm in principibus.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit in subditis, sed solùm in principibus. Dicit enim Philosophus in III *Polit.*, quòd « prudentia sola est propria virtus principis, aliæ autem virtutes sunt communes subditorum et principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera. »

2. Præterea, in I *Polit.* dicitur, quòd « servus omnino non habet quid consiliativum. » Sed prudentia facit benè consiliativos, ut dicitur in VI *Ethic.* (ut suprà). Ergo prudentia non competit servis seu subditis.

3. Præterea, prudentia est præceptiva, ut suprà dictum est. Sed præcipere non pertinet ad servos vel subditos, sed solùm ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solùm in principibus.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd prudentiæ politicæ sunt duæ species : una quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principes; alia quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa singularia. Hujusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solùm principum, sed etiam subditorum.

(Conclusio. — Prudentia non modò in principibus, sed etiam in subditis est.)

Respondeo dicendum, quòd prudentia in ratione est; regere autem et gubernare propriè rationis est : et ideo unusquisque in tantum participat de regimine et gubernatione, in quantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quòd subditi, in quantum est subditus, et servi, in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari; et ideo prudentia non est virtus servi, in quantum est servus, nec subditi, in quantum est

(1) De his etiam infrà, qu. 49, art. 3, ad 3; et qu. 50, art. 2, in corp.

subditus. Sed quia quilibet homo in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundùm arbitrium rationis, in tantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quòd prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ, ut dicitur in VI *Ethic.*, in subditis autem ad modum artis manu operantis.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Philosophi est intelligendum, per se loquendo, quia scilicet prudentia non est virtus subditi, in quantum hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quòd servus non habet quid consiliativum, in quantum est servus, sic enim est instrumentum domini; est tamen consiliativum, in quantum est animal rationale.

Ad tertium dicendum, quòd per prudentiam homo non solùm præcipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

ARTICULUS XIII.

Utrùm prudentia possit esse in peccatoribus.

Ad decimum tertium sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus, *Luc.*, XVI : « Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt. » Sed filii hujus sæculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Præterea, fides est nobilior virtus quàm prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

3. Præterea, « prudentis hoc maximè opus dicimus, benè consiliari, » ut dicitur in VI *Ethic.* Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.* : « Impossibile est prudentem esse non existentem bonum. » Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

(Conclusio. — Prudentia simpliciter perfecta, non nisi in

(1) De his etiam infrà, qu. 50, art. 3, ad 3; et qu. 51,

justis hominibus esse potest; prudentia autem carnis in solis peccatoribus est; at prudentia vera, sed imperfecta, in justis et peccatoribus esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd prudentia dicitur tripliciter. Est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cùm enim prudens sit qui benè disponit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam, in quantum illud quod accipit pro fine, non est verè bonum, sed secundùm similitudinem, sicut dicitur aliquis *bonus latro*. Hoc enim modo potest secundùm similitudinem dici *prudens latro*, qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et hujusmodi est prudentia, de qua Apostolus dicit, *ad Rom.*, VIII : « Prudentia carnis mors est (1); » quæ scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem verè bonum, sed est imperfecta duplici ratione : uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ, sed alicujus specialis negotii, putà cùm aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta; alio modo, quia deficit in principali actu prudentiæ, putà cùm aliquis benè consiliatur, et rectè judicat etiam de his quæ pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter præcipit. Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ rectè consiliatur, judicat et præcipit. Et hæc sola dicitur prudentia simpliciter, quæ in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus; prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maximè illa quæ est imperfecta propter finem particularem; nam illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actus, etiam non est nisi in malis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Domini in-

art. 1, ad 3; et qu. 5, de virtut., art. 2, tum in corp., tum ad 3.

(1) Ubi latiùs quàm hic explicat Beda ex Augustino, *quæ commoda temporalia sectando charitati spirituali adversatur*.

telligitur de prima prudentia : unde non dicitur simpliciter quòd sint prudentes, sed « in generatione sua. »

Ad secundum dicendum, quòd fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum, tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum, unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut suprà ostensum est; tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides, licèt sit nobilior quàm prudentia, propter objectum, tamen prudentia secundùm sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitûs.

Ad tertium dicendum, quòd peccatores possunt quidem esse benè consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum; ad finem autem bonum totius vitæ non sunt benè consiliativi perfectè, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia quæ se habet solùm ad bonum; sed, sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.* (ut suprà), est in talibus *dinotica*, id est naturalis industria, quæ se habet ad bonum et malum, vel astutia, quæ se habet solùm ad malum, quam suprà diximus *falsam prudentiam*, vel *prudentiam carnis*.

ARTICULUS XIV.

Utrùm prudentia sit in omnibus habentibus gratiam.

Ad decimum quartum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quædam, per quam sciant benè providere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam, carent tali industriâ. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

(1) De his etiam infrà, qu. 51, art. 1, ad 3.

2. Præterea, prudens dicitur qui est benè consiliativus, ut dictum est. Sed multi habent gratiam qui non sunt benè consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

3. Præterea, Philosophus dicit in III *Topic.*, quòd « juvenes constat non esse prudentes. » Sed multi juvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus habentibus gratiam.

Sed contra est, quòd nullus habet gratiam nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus nisi habeat prudentiam; dicit enim Gregorius in II *Moral.*, quòd « cæteræ virtutes nisi ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. » Ergo omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

(Conclusio. — Cùm prudentia sit virtus, eam habere oportet eum qui Dei gratiam habet.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet, omnes habeat, sicut suprà ostensum est (1). Quicumque autem habet gratiam, habet charitatem; unde necesse est quòd habeat omnes alias virtutes. Et ita, cùm prudentia sit virtus, ut ostensum est, necesse est quòd habeat prudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est industria : una quidem, quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis; et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos « unctio docet de omnibus, » ut dicitur I *Joan.*, II. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solùm de his quæ sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam; et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona à malis.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia acquisita causatur ex

(1) Nempe 1, 2, qu. 66, art. 1, ubi hoc ex professo tractatur.

exercitio actuum : unde indiget ad sui generationem experimento et tempore, ut dicitur in II *Ethic.* Unde non potest esse in juvenibus, nec secundùm habitum, nec secundùm actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina : unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis, est prudentia secundùm habitum, sed non secundùm actum, sicut etiam in amentibus. In his autem qui jam habent usum rationis, est etiam secundùm actum, quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et cæteræ virtutes. Unde et Apostolus dicit, *ad Hebr.*, V, quòd « perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali. »

ARTICULUS XV.

Utrùm prudentia insit nobis à natura.

Ad decimum quintum sic proceditur (1). Videtur quòd prudentia insit nobis à natura. Dicit enim Philosophus in VI *Ethic.* (cap. 9 vel 11), quòd ea quæ pertinent ad prudentiam, naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome et hujusmodi (2); non autem ea quæ pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quæ sunt unius generis, eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis à natura.

2. Præterea, ætatum variatio est secundùm naturam. Sed prudentia consequitur ætates, secundùm illud *Job*, XII : « In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia. » Ergo prudentia est naturalis.

3. Præterea, prudentia magis convenit naturæ humanæ, quàm naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias, ut patet per Philosophum in VIII *De histor. animalium*. Ergo prudentia est naturalis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II *Ethic.*, quòd

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 2; et qu. 18, de verit., art. 7, ad 7.

(2) De quibus nominatim agetur quæst. sequenti, cùm pru-

« virtus intellectualis ut plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum : ideo experimento indiget et tempore. » Sed prudentia est virtus intellectualis, ut suprà habitum est (art. 4). Ergo prudentia non inest nobis à natura, sed ex doctrina et experimento.

(Conclusio. — Prudentia, cùm non circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, versetur, non à natura nobis inest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex præmissis patet (art. 2 et 3), prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat. Quantum ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa; quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex suprà dictis patet, nisi quòd principia communia prudentiæ sunt magis connaturalia homini; ut enim Philosophus dicit in X *Ethic.*, « vita quæ est secundùm speculationem est melior quàm quæ secundùm hominem. » Sed illa principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativæ, sive practicæ, non debentur per naturam, sed per inventionem secundùm viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio consistit, est iterum distinguendum, quia operatio consistit circa aliquid, vel sicut circa finem, vel sicut circa ea quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati; et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 63, art. 1), quòd quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum judicium de hujusmodi finibus. Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundùm diversitatem personarum et negotiorum. Unde, quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licèt ex naturali dispositione unus sit aptior ad hujusmodi discernenda quàm alius, sicut etiam accidit circa conclusiones spe-

dentiæ partes assignabuntur, et vocabula illa synesis, gnome vel similia græca ibi referenda, explicabuntur.

culativarum scientiarum. Quia ergo prudentia non est circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut suprà habitum est (art. 6), ideo prudentia non est naturalis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundùm quòd ordinatur ad fines. Unde suprà præmiserat quòd « principia sunt ejus quod est cujus gratia, » id est finis. Et propter hoc non facit inter ea mentionem de eubulia, quæ est consiliativa eorum quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quietantem motum passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis (1).

Ad tertium dicendum, quòd etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem : unde videmus quòd omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus, quæ cùm sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

ARTICULUS XVI.

Utrùm prudentia possit amitti per oblivionem.

Ad sextum decimum sic proceditur (2). Videtur quòd prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim cùm sit necessariorum, est certior quàm prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multò magis prudentia.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, « virtus ex eisdem generatur et corrumpitur, contrario modo factis. » Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in principio *Me-*

(1) Quo sensu Gregorius ad suprà dicta verba, lib. XI *Moral.*, cap. 4 : *Illa in sapientiæ radice solidata sunt* (inquit), *quæ per vivendi usum etiam actuum experimento convalescunt.*

(2) De his etiam 1, 2, qu. 53, art. 1, in corp.; et qu. 18, de verit., art. 7, ad 6.

taphys. Ergo cùm oblivio memoriæ opponatur, videtur quòd prudentia per oblivionem possit amitti.

3. Præterea, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « oblivio est artis, et non prudentiæ. »

(CONCLUSIO. — Cùm prudentia non in sola cognitione, sed etiam in appetitu consistat, non sola oblivione, sicut artes et scientiæ, sed multò magis vitiosa passione tollitur atque amittitur.)

Respondeo dicendum, quòd oblivio respicit cognitionem tantùm; et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam, quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu, quia, ut dictum est (art. 8), principalis ejus actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum. Et ideo prudentia non directè tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones; dicit enim Philosophus in VI *Ethic.*, quòd « delectabile et triste pervertit æstimationem prudentiæ. » Unde *Dan.*, XIII, dicitur : « Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum. » Et *Exod.*, XXIII, dicitur : « Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes. » Oblivio tamen potest impedire prudentiam, in quantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per oblivionem tolli potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd scientia est in sola ratione : unde de ea est alia ratio, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio rectè præcipiendi.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est (art. 3). Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquod impedimentum ei affert, ut dictum est.

QUÆSTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus prudentiæ.

Circa quas quæruntur quatuor : 1° Quæ sunt partes prudentiæ. 2° De partibus quasi integralibus ejus. 3° De partibus subjectis ejus. 4° De partibus potentialibus.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter assignentur tres partes prudentiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim in II *Rhetor.*, ponit tres partes prudentiæ, scilicet « memoriam, intelligentiam et providentiam. » Macrobius autem secundùm sententiam Plotini, attribuit prudentiæ sex, scilicet « rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem et cautionem. » Aristoteles autem in VI *Ethic.*, dicit ad prudentiam pertinere « eubuliam, synesim et gnomen. » Facit etiam mentionem circa prudentiam de « eustochia et solertia, sensu et intellectu. » Quidam autem alius philosophus græcus dicit quòd ad prudentiam decem pertinent, scilicet « eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, œconomica, dialectica, rhetorica et physica. » Ergo videtur quòd vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

2. Præterea, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica, sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

3. Præterea, partes non excedunt totum. Sed memoria, intellectus vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas, non solùm pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

(1) De his etiam infrà, qu. 49, per omnes articulos ; et I, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1.

4. Præterea, sicut consiliare et judicare et præcipere sunt actus rationis practicæ, ita etiam et uti, sicut suprà habitum est (1). Sicut ergo eubulia adjungitur prudentiæ quæ pertinet ad consilium, et synesis et gnome quæ pertinent ad judicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut suprà dictum est (2). Ergo etiam inter partes prudentiæ sollicitudo poni debuit.

(Conclusio. — Integrales prudentiæ partes sunt, memoria, intelligentia, docilitas, solertia, ratio, prudentia, circumspectio et cautio; partes verò subjectivæ sunt prudentia sui regitiva, et prudentia multitudinis directiva; partes verò ejus potentiales sunt eubulia, synesis et gnome.)

Respondeo dicendum, quòd triplex est pars, scilicet *integralis*, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domûs; *subjectiva*, sicut bos et leo sunt partes animalis; et *potentialis*, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo ad similitudinem partium integralium, ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicujus, quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ, scilicet sex quas enumerat Macrobius, quibus addenda est septima, scilicet *memoria*, quam ponit Tullius, et *eustochia* sive *solertia*, quam ponit Aristoteles; nam sensus prudentiæ etiam *intellectus* dicitur. Unde Philosophus dicit in VI *Ethicor.* : « Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus. » Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundùm id quod est cognoscitiva, scilicet « memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia; » tria verò alia pertinent ad eam, secundùm quòd est præceptiva applicando cognitionem ad opus, scilicet « providentia, circumspectio et cautio. » Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quòd circa cognitionem tria sunt consideranda. Primò quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteri-

(1) Nempe 1, 2, qu. 16, art. 1, ubi de usu ex professo.

(2) In hac eadem parte, qu. 47, art. 9, qui expressè hoc tractat et concludit.

torum, est *memoria*, si autem præsentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur *intellectus* sive *intelligentia*. Secundò, ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet *docilitas*; vel per inventionem, et ad hoc pertinet *eustochia*, quæ est « bona conjecturatio; » hujus autem pars, ut dicitur in VI *Ethic.*, est *solertia*, quæ est « velox conjecturatio medii, » ut dicitur in I *Posterior*. Tertiò considerandus est usus cognitionis, secundùm scilicet quòd ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel judicanda; et hoc pertinet ad *rationem*. Ratio autem ad hoc quòd rectè præcipiat, tria debet habere; primò quidem, ut ordinet ad aliquid accommodum ad finem, et hoc pertinet ad *providentiam*; secundò, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad *circumspectionem*; tertiò, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad *cautionem*.

Partes autem subjectivæ virtutis dicuntur species ejus diversæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundùm quòd propriè sumitur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quæ differunt specie, ut dictum est (1). Et iterum prudentia quæ est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species secundùm diversas species multitudinis. Est autem quædam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cujus regitiva est *prudentia militaris*. Quædam verò multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domûs vel familiæ, cujus regitiva est *prudentia œconomica*; et etiam multitudo unius civitatis vel regni, cujus quidem regula *directiva*, est in principe regnativa, in subditis autem *politica* simpliciter dicta. Si verò prudentia sumatur largè secundùm quòd includit etiam scientiam speculativam, ut suprà dictum est, tunc etiam partes ejus ponuntur « dialectica, rhetorica et physica, » secundùm tres modos procedendi in scientiis. Quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam, quod pertinet ad phisycam, ut sub physica intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ. Alius

(1) Nimirum qu. 47, art. 11, ubi hoc ex professo quæritur et tractatur.

modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam, quod pertinet ad dialecticam. Tertius modus est ex quibusdam conjecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum, quod pertinet ad rhetoricam. Potest tamen dici quòd hæc tria pertinent ad prudentiam etiam propriè dictam, quæ ratiocinatur, interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam conjecturis.

Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundùm hoc ponuntur partes prudentiæ, *eubulia*, quæ est circa consilium, et *synesis*, quæ est circa judicium eorum quæ secundùm regulas communes fiunt, et *gnome*, quæ est circa judicium eorum in quibus oportet quandoque à communi lege recedere. Prudentia verò est circa principalem actum, qui est præcipere.

Ad primum ergo dicendum, quòd diversæ assignationes differunt secundùm quòd diversa genera partium ponuntur, vel secundùm quòd sub una parte unius assignationis includuntur multæ partes alterius assignationis : sicut Tullius sub providentia includit « cautionem et circumspectionem ; » sub intelligentia autem « rationem, docilitatem et solertiam. »

Ad secundum dicendum, quòd œconomica et politica non accipiuntur hic secundùm quòd sunt scientiæ, sed secundùm quòd sunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa ponuntur partes prudentiæ non secundùm suam communitatem, sed secundùm quòd se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum, quòd rectè præcipere et ratione uti, semper se concomitantur; quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad usum.

Ad quintum dicendum, quòd sollicitudo includitur in ratione providentiæ.

QUÆSTIO XLIX.

De singulis prudentiæ partibus integralibus, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° De memoria. 2° De intellectu vel intelligentia. 3° De docilitate. 4° De solertia. 5° De ratione. 6° De providentia. 7° De circumspectione. 8° De cautione.

ARTICULUS I.

Utrùm memoria sit pars prudentiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd memoria non sit pars prudentiæ. Memoria enim (ut probat Philosophus) est in parte animæ sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa, ut patet in VI *Ethic.* Ergo memoria non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia per exercitium acquiritur et perficitur. Sed memoria inest nobis à natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

3. Præterea, memoria est præteritorum; prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI *Ethic.* Ergo memoria non est pars prudentiæ.

Sed contra est, quòd Tullius in II *Rhetor.*, ponit memoriam inter partes prudentiæ.

(Conclusio. — Cùm ad prudentiam requiritur experimentum, necessariò ipsa memoria pars prudentiæ est.)

Respondeo dicendum, quòd prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est (2). In his autem non potest homo

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1.

(2) Quæst. 47, art. 2 : *Utrùm pertineat ad scientiam practicam.*

dirigi per ea quæ sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, « ex talibus talia concludere, » ut dicitur in VI *Ethic.*; quid autem sit in pluribus verum, oportet per experimentum considerare. Unde et in II *Ethic.* Philosophus dicit, quòd « virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore. » Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in I *Metaphys.* Unde consequens est quòd ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere; unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus : unde multa quæ pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.

Ad secundum dicendum, quòd sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio vel gratia; ita etiam, ut Tullius dicit in sua *Rhetorica,* memoria non solùm à natura perficitur, sed etiam « habet plurimum artis et industriæ. » Et sunt quatuor per quæ homo proficit in benè memorando. Quorum primum est, ut eorum quæ vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea quæ sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementiùs detinetur; ex quo fit quòd eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio; quia intentiones simplices et spirituales faciliùs ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia : unde et memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundò, oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere, sua consideratione ordinatè disponat, ut ex uno memorato facilè ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit in lib. *De memoria* (cap. 3) : « A locis videntur reminisci aliquando; causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt. » Tertiò, oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quæ vult rememorari, quia quantò aliquid magis fuerit impressum animo, tantò minùs

elabitur. Unde et Tullius dicit in sua *Rhetorica*, quòd « sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras. » Quartò, oportet quòd ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari. Unde Philosophus dicit in lib. *De memoria* (cap. 3), quòd « meditationes memoriam salvant; » quia, ut in eodem libro dicitur, « consuetudo est quasi natura. » Unde quæ multoties intelligimus, citò reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

Ad tertium dicendum, quòd ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris; et ideo memoria præteritorum necessaria est ad benè consiliandum de futuris.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectus sit pars prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiæ, ut patet in VI *Ethic.* (2). Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, intellectus ponitur inter dona Spiritus sancti, et correspondet fidei, ut suprà habitum est (qu. 8, art. 2). Sed prudentia est alia virtus à fide, ut per suprà dicta patet (1, 2, qu. 62, art. 2). Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Præterea, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in VI *Ethic.* Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium, ut patet in III *De anima* (text. 38). Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

Sed contra est, quòd Tullius ponit « intelligentiam » partem prudentiæ, et Macrobius « intellectum, » quod in idem redit.

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1.

(2) Ex cap. 3 et ex cap. 6 græco-lat. colligitur, vel 3 et 5 in antiquis, ubi virtutes intellecuales enumerantur ex professo.

(Conclusio. — Cùm prudentia sit agibilium recta ratio, intellectus, non ut potentia quædam, sed ut quædam recta æstimatio est alicujus extremi principii, prudentiæ pars est.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quamdam rectam æstimationem alicujus extremi principii, quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quæ accipiuntur ut prima : unde oportet quòd omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est « recta ratio agibilium, » ideo necesse est quòd totus processus prudentiæ ab intellectu derivetur; et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quòd ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat : quorum unus est, qui est cognoscitivus universalium, quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis, qua naturaliter nobis cognita sunt, non solùm universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut « nulli esse malefaciendum, » ut ex dictis patet (qu. 47, art. 3 et 6). Alius autem intellectus est, qui (ut dicitur in VI *Ethic.*), est « cognoscitivus extremi, » id est alicujus primi singularis, seu principii contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est (qu. 47, art. 3, 6 et 7). Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem : unde *intellectus*, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus qui ponitur donum Spiritus sancti, est quædam acuta perspectio divinorum, ut ex suprà dictis patet (art. 8); aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ipsa recta æstimatio de fine particulari, et *intellectus* dicitur, in quantum est alicujus principii, et *sensus* in quantum est particularis. Et hoc est quod

Philosophus dicit in VI *Ethic.* : « Horum (scilicet singularium) oportet habere sensum ; hic autem est intellectus. » Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori, quo de particulari judicamus.

ARTICULUS III.

Utrùm docilitas debeat poni pars prudentiæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, ea quæ ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis (2), quia secundùm ea quæ in nobis sunt, laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra ut dociles simus; sed hoc ex naturali dispositione quibusdam convenit. Ergo non est pars prudentiæ.

3. Præterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia cùm sit præceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam *præceptores* dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

Sed contra est, quòd Macrobius, secundùm sententiam Plotini, ponit *docilitatem* inter partes prudentiæ.

(Conclusio. — Cùm prudentia consistat circa particularia operabilia contingentia, convenienter ejus pars ponitur docilitas.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2, ad 1, et qu. 47, art. 3), prudentia consistit circa particularia operabilia; in quibus cùm sint quasi infinitæ diversitates, non

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1.

(2) Vel sunt in potestate nostra seu arbitrio nostro subsunt, ex vulgata Græcorum phrasi, qua τὰ ἐν ἡμῖν sic usurpant; et hoc sensu hic sumi ex adjunctis manifestum est, non quòd solùm ut in subjecto sint in nobis.

possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent maximè indiget homo ab aliis erudiri, et præcipuè ex senibus qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit in VI *Ethic.* : « Oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minùs quàm demonstrationibus. » Propter experientiam enim vident principia : unde et *Proverb.*, III, dicitur : « Ne innitaris prudentiæ tuæ ; » et *Eccles.*, VI, dicitur : « In multitudine presbyterorum (id est seniorum) prudentium sta, et sapientiæ illorum ex corde conjungere. » Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit benè disciplinæ susceptivus ; et ideo convenienter *docilitas* ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi *docilitas* utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipuè tamen ad prudentiam, ratione jam dictâ.

Ad secundum dicendum, quòd docilitas, sicut et alia quæ ad prudentiam pertinent, secundùm aptitudinem quidem est à natura ; sed ad ejus consummationem plurimùm valet humanum studium, dum scilicet homo sollicitè, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

Ad tertium dicendum, quòd per prudentiam aliquis præcipit non solùm aliis, sed etiam sibi ipsi, ut dictum est (qu. 47, art. 12, ad 3) : unde etiam in subditis locum habet, ut suprà dictum est (qu. 47, art. 12), ad quorum prudentiam pertinet *docilitas*, quamvis etiam ipsos majores oportet *dociles* quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrùm solertia sit pars prudentiæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facilè invenienda media in demonstrationibus, ut patet in I *Posterior*. (cap. ult.). Sed ratio prudentiæ non est demonstrativa, cùm sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

2. Præterea, ad prudentiam pertinet benè consiliari, ut dicitur in VI *Ethic*. Sed in benè consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quædam, id est « bona conjecturatio, » quæ est sine ratione et velox; oportet autem consiliari tardè, ut dicitur in VI *Ethic*. Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, solertia, ut dictum est (qu. 48, art. unico), est quædam « bona conjecturatio. » Sed conjecturis uti est proprium rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quàm ad prudentiam.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymolog*. (2): « Sollicitus dicitur quasi solers et citus. » Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut suprà dictum est (qu. 47, art. 9). Ergo et solertia.

(Conclusio. — Sicut docilitas pars dicitur prudentiæ, qua homo benè se habet in suscipiendo ab alio de agendis rectam æstimationem, ita solertia, qua homo per seipsum benè se habet in inveniendo talem æstimationem, ejusdem prudentiæ pars rectè dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd prudentis est rectam æstima-

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 4, circa finem.

(2) Vel *Originum* lib. X, lit. S, in dictione *Sollicitus*, ut et jam suprà ex professo relatum, qu. 48, art. 9, ubi quæsitum nominatim utrùm sollicitudo pertineat ad prudentiam. *Solers* porrò, sicut ibidem dicit Isidorus, *apud antiquos dicebatur, qui erat omni arte bona instructus*. Et huc Terentianum illud refert: *Adolescentem solertem dabo, etc.*

tionem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis sicut in speculativis, dupliciter: uno quidem modo, per se inveniendo; alio modo, ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet, ut homo benè se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio, ita solertia ad hoc pertinet, ut homo benè se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum; ita tamen ut solertia accipiatur pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est benè conjecturativa de quibuscumque; solertia autem est « facilis et prompta conjecturatio circa intentionem medii, » ut dicitur in I *Posterior*. Tamen ille philosophus, qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia. Unde dicit: « Solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod congruit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd *solertia* non solùm se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis, putà cùm aliquis videns aliquos alicui amicos factos, conjecturando putat eos fuisse inimicos ejusdem, ut ibidem Philosophus dicit; et hoc modo *solertia* pertinet ad prudentiam.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus unam rationem inducit in VI *Ethic.* (1), ad ostendendum quòd eubulia, quæ est benè consilitativa, non est *eustochia*, cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet. Potest autem aliquis esse benè consiliativus, etsi diutiùs consilietur vel tardiùs; nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad benè consiliandum valeat, et quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum: et ideo *solertia* convenienter pars prudentiæ ponitur.

Ad tertium dicendum, quòd rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia. Unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere; et tamen *conjecturatio* hìc non sumitur solùm secundùm quòd pertinet ad conjecturas quibus utuntur rhetores, sed secundùm quòd in quibuscumque conjicere dicitur homo veritatem.

(1) Ex cap. 10 et 11 græco-lat. colligitur, vel cap. 8 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 8.

ARTICULUS V.

Utrùm ratio debat poni pars prudentiæ.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subjectum enim accidentis non est pars ejus. Sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dicitur in VI *Ethic.* Ergo *ratio* non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, illud quod est multis commune, non debet alicujus eorum poni pars, vel si ponatur, debet poni pars ejus cui potissimè convenit. *Ratio* autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, et præcipuè in sapientia et scientia, quæ utuntur ratione demonstrativa. Ergo *ratio* non debet poni pars prudentiæ.

3. Præterea, ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, ut priùs habitum est (I. part., qu. 79). Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ, superfluum fuit addere *rationem*.

Sed contra est, quòd Macrobius, secundùm sententiam Plotini, *rationem* numerat inter partes prudentiæ.

(Conclusio. — Cùm prudentia sit esse benè consiliativum, rectè ipsa ratio, per quam homo benè ratiocinatur, pars prudentiæ ponitur.)

Respondeo dicendum, quòd opus prudentis est esse benè consiliativum, ut dicitur in VI *Ethic.* Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens; hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quòd homo sit benè ratiocinativus; et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ dicuntur quasi integrales partes prudentiæ, inde est quòd *ratio* inter partes prudentiæ connumerari debet.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ratio* non sumitur hìc pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu.

Ad secundum dicendum, quòd certitudo rationis est ex in-

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 4.

tellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectùs. Illa enim in quibus vis intellectùs plenariè viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipuè à conditione intelligibilium, et tantò magis, quantò sunt minùs certa seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licèt sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa : unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur in III *Ethic.* Et ideo, quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quàm in prudentia, tamen ad prudentiam maximè requiritur quòd sit homo benè ratiocinativus, ut possit benè applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia et incerta.

Ad tertium dicendum, quòd etsi intellectus et ratio non sint diversæ potentiæ, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectùs enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu : et ideo utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis patet (qu. 47, art. 2 et 3).

ARTICULUS VI.

Utrùm providentia debeat poni pars prudentiæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd providentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia; quia, ut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.*, « prudens dicitur quasi porrò videns, et ex hoc etiam nomen providentiæ sumitur. » ut Boetius dicit in lib. *De consolat.* Ergo providentia non est pars prudentiæ.

2. Præterea, prudentia est solùm practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa; quia visio ex qua sumitur nomen providentiæ, magis pertinet ad speculativam quàm ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico, in corp.; et I. part., qu. 22, art. 1.

3. Præterea, principalis actus prudentiæ est præcipere, secundarius autem est judicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari propriè per nomen providentiæ. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

Sed contra est auctoritas Tullii et Macrobii, qui ponunt *providentiam* partem prudentiæ, ut ex suprà dictis patet (qu. 48).

(Conclusio. — Providentia est pars prudentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 47, art. 7), prudentia propriè est circa ea quæ sunt ad finem, et hoc ad ejus officium propriè pertinet, ut ad finem debitè ordinentur; et quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subjiciuntur divinæ providentiæ, humanæ tamen providentiæ non subjiciuntur nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quamdam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia in quantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent, necesse est enim Socratem sedere dum sedet. Unde consequens est quòd contingentia futura, secundùm quòd sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiæ; importat enim providentia respectum quemdam alicujus distantis ad ea quæ in præsenti occurrunt et ordinanda sunt. Unde *providentia* est pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur : unde in quolibet toto necesse est esse unam formalem partem et prædominantem, à qua totum unitatem habet. Et secundùm hoc providentia est principalis inter omnes partes prudentiæ, quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam, ad hoc necessaria sunt ut aliquid rectè ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur à providentia sicut à principaliori sua parte.

Ad secundum dicendum, quòd speculatio est circa universalia et circa necessaria, quæ secundùm se non sunt procul, cùm sint ubique et semper; etsi sunt procul quoad nos, in quantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non propriè dicitur in speculativis, sed solùm in practicis.

Ad tertium dicendum, quòd in recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii et judicii et præcepti, sine quibus recta ordinatio in finem esse non potest.

ARTICULUS VII.

Utrùm circumspectio possit esse pars prudentiæ.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd *circumspectio* non possit esse pars prudentiæ. *Circumspectio* enim videtur esse consideratio quædam eorum quæ circumstant. Hujusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo *circumspectio* non debet poni pars prudentiæ.

2. Præterea, circumstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales quàm ad prudentiam. Sed *circumspectio* nihil aliud esse videtur quàm respectus circumstantiarum. Ergo *circumspectio* magis videtur ad morales virtutes pertinere, quàm ad prudentiam.

3. Præterea, qui potest videre quæ procul sunt, multò magis potest videre quæ circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant; non ergo oportuit præter providentiam ponere *circumspectionem*, partem prudentiæ.

Sed contra est auctoritas Macrobii, ut suprà dictum est.

(Conclusio. — Circumspectio, qua homo id quod ordinatur in finem, cum his comparat quæ circumstant, prudentiæ pars est.)

Respondeo dicendum, quòd ad prudentiam, sicut dictum est (qu. 47, art. 6 et 7), præcipuè pertinet rectè ordinare aliquid ad finem. Quod quidem rectè non fit, nisi finis bonus sit, et id quod ordinatur in finem, sit etiam bonum et conveniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum est (qu. 47, art. 6), est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt,

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 32, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 2.

contingit aliquid secundùm se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui secundùm se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum ejus animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem: et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur ad finem, comparet etiam cum his quæ circumstant.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt ea quæ possunt circumstare, sint infinita, tamen ea quæ circumstant in actu, non sunt infinita; sed pauca quædam sunt quæ immutant judicium rationis in agendis.

Ad secundum dicendum, quòd circumstantiæ pertinent ad prudentiam quidem sicut ad determinandum eam; ad virtutes autem morales, in quantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundùm ea quæ circumstant. Utrumque autem eorum habet specialem difficultatem; et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm cautio debeat poni pars prudentiæ.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd *cautio* non debeat poni pars prudentiæ. In his enim in quibus malum non potest esse, non est necessaria cautio. Sed « virtutibus nemo malè utitur, » ut dicit Augustinus in lib. *De libero arbit.* Ergo *cautio* non pertinet ad prudentiam quæ est directiva virtutum.

2. Præterea, ejusdem est providere bona, et cavere mala; sicut ejusdem artis est facere sanitatem et curare ægritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam. Ergo etiam ca-

(1) De his etiam suprà, locis art. 7 indicatis.

vere mala. Non ergo *cautio* debet poni pars alia prudentiæ à providentia.

3. Præterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest præcavere omnia mala quæ possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Ephes.*, V : « Videte quomodo cautè ambuletis. »

(Conclusio. — Cùm contingentia operabilia materia sint prudentiæ, cautio convenienter pars prudentiæ ponitur.)

Respondeo dicendum, quòd ea circa quæ est prudentia sunt contingentia operabilia; in quibus sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono propter multiformitatem hujusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur à malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est *cautio* ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quòd vitentur mala.

Ad primum ergo dicendum, quòd cautio non est necessaria in moralibus actibus, ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis per quæ actus vitutum impediri possunt.

Ad secundum dicendum, quòd opposita mala cavere ejusdem rationis est, et prosequi bona; sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo *cautio* distinguitur à providentia, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

Ad tertium dicendum, quòd malorum quæ homini vitanda occurrunt, quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent, et talia comprehendi ratione possunt, et contra hæc ordinatur *cautio*, ut totaliter vitentur, vel ut minùs noceant. Quædam verò sunt quæ ut in paucioribus et causaliter accidunt; et hæc cùm sint infinita, ratione comprehendi non possunt, nec homo sufficit ea præcavere, quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus se disponere possit ut minùs lædatur.

QUÆSTIO L.

De prudentiæ partibus subjectivis, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de partibus subjectivis prudentiæ. Et quia de prudentia, per quam aliquis regit seipsum, jam dictum est, restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ, quibus multitudo gubernatur.

Circa quas quæruntur quatuor : 1° Utrùm regnativa debeat poni species prudentiæ. 2° Utrùm politica. 3° Utrùm œconomica. 4° Utrùm militaris.

ARTICULUS I.

Utrùm regnativa debeat poni species prudentiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *regnativa* non debeat poni species prudentiæ. Regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam; dicitur enim in V *Ethic.*, quòd « princeps est custos justi. » Ergo *regnativa* magis pertinet ad justitiam quàm ad prudentiam.

2. Præterea, secundùm Philosophum in III *Polit.* (cap. 5), regnum est una sex specierum politiarum. Sed nulla species prudentiæ sumitur secundùm aliàs quinque politias, quæ sunt « aristocratia, timocratia, tyrannis, oliocratia, democratia. » Ergo nec secundùm regnum debet sumi *regnativa*.

3. Præterea, leges condere non solùm pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum, ut patet per Isidorum in lib. *Etymolog.* Sed Philosophus in VI *Ethic.*, ponit *legispositivam* partem prudentiæ. Inconvenienter ergo loco ejus ponitur regnativa.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Polit.* (cap. 3),

(1) De his etiam suprà, qu. 48, art. unico ; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 4.

quòd « prudentia est propria virtus principis. » Ergo principalis prudentia debet esse *regnativa*.

(CONCLUSIO. — Cùm ad prudentiam spectet regere ac præcipere convenienter, pars prudentiæ specifica est ipsa regnativa, quæ est ipsa regis prudentia, qua civitatem vel regnum regit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet, ad prudentiam pertinet regere et præcipere; et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et præcepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem quòd in eo qui non solùm seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis. Tantò enim regimen perfectius est, quantò universalius est, ad plura se extendens, ulteriorem finem attingens; et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundùm specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc *regnativa* ponitur species prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia quæ sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam, sicut ad dirigentem : unde et « ratio recta prudentiæ » ponitur in diffinitione virtutis moralis, ut suprà dictum est (qu. 47, art. 5, ad 1). Et ideo etiam executio justitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Unde istæ duæ virtutes sunt maximè propriæ regi, scilicet prudentia et justitia, secundùm illud *Jerem.*, XXIII : « Regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra. » Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos, et ideo *regnativa* magis ponitur species prudentiæ, quæ est directiva, quàm justitiæ, quæ est executiva.

Ad secundum dicendum, quòd regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII *Ethic.* Et ideo species prudentiæ magis debuit denominari à regno, ita tamen quòd sub *regnativa* comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa, quæ virtuti opponuntur, unde non pertinent ad prudentiam.

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus denominat *regnativam* à principali actu regis, qui est leges ponere; quod etsi

conveniat aliis, non convenit eis nisi secundùm quòd participant aliquid de regimine regis.

ARTICULUS II.

Utrùm politica convenienter ponatur pars prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur(1). Videtur quòd politica inconvenienter ponatur pars prudentiæ. Regnativa enim est pars politicæ prudentiæ, ut dictum est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo *politica* non debet poni alia species prudentiæ.

2. Præterea, species habituum distinguuntur secundùm diversa objecta. Sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere, et subditum exequi. Ergo *politica* secundùm quòd pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta à regnativa.

3. Præterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ, quæ dicatur *politica*.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*: « Ejus autem quæ circa civitatem, hæc quidem ut architectonica prudentia legispositiva; hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens. »

(Conclusio. — Politica est pars specifica prudentiæ, per quam homines seipsos regunt in obediendo præfectis in ordine ad commune bonum.)

Respondeo dicendum, quòd servus per imperium movetur à domino, et subditus à principante; aliter tamen quàm irrationabilia et inanimata moveantur à suis motoribus. Nam inanimata et irrationabilia aguntur solùm ab alio, non autem ipsa agunt seipsa, quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solùm in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per præceptum, quòd tamen agunt

(1) De his etiam suprà, locis art. 1 notatis.

seipsos per liberum arbitrium; et ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet species prudentiæ quæ *politica* vocatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, regnativa est perfectissima species prudentiæ. Et ideo prudentia subditorum, quæ deficit à prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur: sicut in logicis *convertibile*, quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprii.

Ad secundum dicendum, quòd diversa ratio objecti diversificat habitum secundùm speciem, ut ex suprà dictis patet. Eadem autem agenda considerantur quidem à rege secundùm universaliorem rationem, quàm considerentur à subdito qui obedit; uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur, sicut ars architectonica ad eam quæ manu operatur.

Ad tertium dicendum, quòd per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum; per politicam autem de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

ARTICULUS III.

Utrùm œconomica debeat poni species prudentiæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd *œcononomica* non debet poni species prudentiæ. Quia, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, prudentia ordinatur ad « benè vivere » totum. Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in I *Ethic.* (cap. 1). Ergo *œconomica* non est pars prudentiæ.

2. Præterea, sicut suprà habitum est (qu. 47, art. 13), prudentia non est nisi bonorum. Sed *œconomica* potest etiam esse malorum; multi enim peccatores providi sunt in guber-

(1) De his etiam suprà, qu. 47, art. 11, et qu. 48, art. unico, tum in corp., tum ad 2; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 4.

natione familiæ. Ergo *œconomica* non debet poni species prudentiæ.

3. Præterea, sicut in regno invenitur *principans* et *subditus* (1), ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec *œconomica* debet poni species prudentiæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « illarum (scilicet prudentiarum quæ sese habent ad regimen multitudinis) hæc quidem est œconomica, hæc autem legispositiva, hæc autem politica. »

(Conclusio. — Œconomica est species prudentiæ media inter politicam et prudentiam quæ ad unius regimen est ordinata.)

Respondeo dicendum, quòd ratio objecti diversificata secundùm universale et particulare, vel secundùm totum et partem, diversificat artes et virtutes; secundùm quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quòd domus medio modo se habet inter unam singularem personam, et civitatem vel regnum; nam sicut una singularis persona est pars domûs, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo, sicut prudentia communiter dicta quæ est regnativa unius, distinguitur à politica prudentia, ita oportet quòd *œconomica* distinguatur ab utraque.

Ad primum ergo dicendum, quòd divitiæ comparantur ad œconomicam, non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quædam, ut dicitur in I *Polit.* Finis autem ultimus œconomicæ est « totum benè vivere » secundùm domesticam conversationem. Philosophus autem in I *Ethic.*, ponit exemplificando, divitias finem œconomicæ, secundùm studium plurimorum.

Ad secundum dicendum, quòd ad aliqua particularia quæ sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores providè se habere, sed non ad ipsum « totum benè vivere » domesticæ conversationis, ad quod præcipuè requiritur vita virtuosa.

(1) Ἄρχων καὶ ἀρχωμένος.

Ad tertium dicendum, quòd pater in domo habet quamdam similitudinem regii principatûs, ut dicitur in VIII *Ethic.*; non tamen habet perfectam potestatem regiminis, sicut rex : et ideo non ponitur separatim potestas paterna, species prudentiæ, sicut regnativa.

ARTICULUS IV.

Utrùm militaris debeat poni species prudentiæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd militaris non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in VI *Ethic.* Sed *militaris* videtur esse quædam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum in III *Ethic.* Ergo *militaris* non debet poni species prudentiæ.

2. Præterea, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum hujusmodi. Sed secundùm alia negotia quæ sunt in civitate, non accipiuntur aliquæ species prudentiæ. Ergo etiam neque secundùm militare negotium.

3. Præterea, in rebus bellicis plurimùm valet militum fortitudo. Ergo *militaris* magis pertinet ad fortitudinem quàm ad prudentiam.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, XXIV: « Cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia. » Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maximè necessaria est aliqua species prudentiæ, quæ *militaris* dicitur.

(CONCLUSIO. — Præter politicam prudentiam, per quam ea quæ ad commune bonum spectant, convenienter disponuntur, est militaris species prudentiæ qua hostium nocumenta repelluntur.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ secundùm artem et rationem aguntur, conformia esse oportet his quæ secundùm naturam, quæ à ratione divina sunt instituta. Natura autem

(1) De his etiam ubi suprà, sive iisdem locis qui jam in articulis præced. notati sunt.

ad duo tendit : primò quidem ad regendam unamquamque rem in seipsa ; secundò verò ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. Et propter hoc non dedit solùm animabus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommoda, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quæ sunt secundùm rationem non solùm oportet esse prudentiam *politicam*, per quam convenienter disponantur ea quæ pertinent ad bonum commune, sed etiam *militarem*, per quam hostium insultus repellantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd *militaris* potest esse ars, secundùm quòd habet quasdam regulas rectè utendi quibusdam exterioribus rebus, putà armis et ejusmodi ; sed secundùm quòd ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd alia negotia quæ sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates ; sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum, quòd executio militiæ pertinet ad fortitudinem, sed directio ad prudentiam, et præcipuè secundùm quod est in duce exercitûs.

QUÆSTIO LI.

De virtutibus adjunctis prudentiæ, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de virtutibus adjunctis prudentiæ, quæ sunt quasi potentiales ipsius.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm eubulia sit virtus. 2° Utrùm sit specialis virtus à prudentia distincta. 3° Utrùm synesis sit specialis virtus. 4° Utrùm gnome sit specialis virtus.

ARTICULUS I.

Utrùm eubulia sit virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd *eubulia* non sit virtus. Quia secundùm Augustinum in lib. *De libero arbit.*, « virtutibus nullus malè utitur. » Sed eubuliâ, quæ est benè consiliativa, aliqui malè utuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad malos fines consequendos, aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, putà qui furatur ut eleemosynam det. Ergo *eubulia* non est virtus.

2. Præterea, virtus perfectio quædam est, ut dicitur in VII *Physic.* (text. 17) (2). Sed *eubulia* circa consilium consistit, quod importat dubitationem et inquisitionem, quæ imperfectionis sunt. Ergo *eubulia* non est virtus.

3. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 65, art. 1). Sed *eubulia* non est connexa aliis virtutibus; multi enim peccatores sunt benè consiliativi, et multi justi sunt in consiliis tardi. Ergo *eubulia* non est virtus.

Sed contra est, quòd « eubulia est rectitudo consilii, » ut Philosophus dicit in VI *Ethic.* Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo *eubulia* est virtus.

(Conclusio.— Eubulia, cùm ad ejus munus pertineat bonum consilium suggerere homini, procul dubio virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 58, art. 2 et 3), de ratione virtutis humanæ est, quòd faciat actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quamdam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in

(1) De his etiam 1, 2, qu. 7, art. 6; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 5, art. 1, quæstiunc. 2; et super lib. VI *Ethic.*, lect. 8 et lect. 9.

(2) Ubi et addit : *Unumquodque siquidem tunc maximè perfectum est, cùm propriam virtutem est adeptum, et præcipuè cùm secundùm naturam, etc.*

X *Ethic. Eubulia* autem importat bonitatem consilii; dicitur enim ab *eu*, quod est *bonum*, et *bule*, quod est *consilium*, quasi *bona consiliatio*, vel potiùs *benè consiliativa*. Unde manifestum est quòd *eubulia* est virtus humana.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat: sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque prædictorum est contra rationem eubuliæ, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.* (ubi suprà).

Ad secundum dicendum, quòd etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam, non tamen oportet quòd omne illud quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes, et non solùm circa actus actionis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitûs sensitivi, quæ adhuc sunt multò imperfectiores. Vel potest dici quòd virtus humana est perfectio secundùm modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium, intuitu simplici, et præcipuè in agibilibus, quæ sunt contingentia.

Ad tertium dicendum, quòd in nullo peccatore in quantum hujusmodi invenitur eubulia; omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad benè consiliandum non sola adinventio vel excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circumstantiæ, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus, nec nimis velox sit in consiliis, et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio, et aliæ hujusmodi debitæ circumstantiæ, quæ peccatores peccando non observant. Quilibet autem virtuosus est benè consiliativus in his quæ ordinantur ad finem virtutis; licèt fortè in aliquibus particularibus negotiis non sit benè consiliativus, putà in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo hujusmodi.

ARTICULUS II.

Utrùm eubulia sit virtus distincta à prudentia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd eubulia non sit virtus distincta à prudentia. Quia, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, « videtur prudentis esse benè consiliari. » Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est. Ergo *eubulia* non distinguitur à prudentia.

2. Præterea, humani actus, ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipuè specificantur ex fine, ut suprà dictum est. Sed ad eumdem finem ordinantur *eubulia* et *prudentia*, ut dicitur in VI *Ethic.*, non autem ad quemdam particularem finem, sed ad communem finem totius vitæ. Ergo *eubulia* non est virtus distincta à prudentia.

3. Præterea, in scientiis speculativis, ad eamdem scientiam pertinet inquirere et determinare : ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eamdem virtutem. Sed inquirere pertinet ad *eubuliam*, determinare autem ad prudentiam. Ergo *eubulia* non est alia virtus à prudentia.

Sed contra est, quòd prudentia est præceptiva, ut dicitur in VI *Ethic.* Hoc autem non convenit *eubuliæ*. Ergo *eubulia* est alia virtus à prudentia.

(Conclusio. — Eubulia diversa est à prudentia, quòd ea est benè consiliativa, et ad prudentiam ordinatur, quæ præceptiva virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est suprà (2), virtus propriè ordinatur ad actum quem reddit bonum : et ideo oportet secundùm differentiam actuum esse diversas virtutes, et maximè quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eamdem virtutem pertinerent diversi actus : sicut ex eodem dependet

(1) De his etiam ubi suprà, sive iisdem locis qui art. 1 indicati sunt.

(2) Tum in hac ipsa parte, qu. 47, art. 4; tum ex professo 1, 2, qu. 55, art. 2 et 3.

bonitas amoris, desiderii et gaudii (1), et ideo omnia ista pertinent ad eamdem virtutem charitatis. Actus autem rationis ordinati ad opus, sunt diversi, nec habent eamdem rationem bonitatis; ex alio enim efficitur homo *benè consiliativus*, et *benè judicativus*, et *benè præceptivus* : quod patet ex hoc quòd ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem *eubuliam*, per quam homo est *benè consiliativus;* et aliam prudentiam, per quam homo est *benè præceptivus*. Et sicut consiliari ordinatur ad *præcipere* tanquam ad principalius, ita etiam *eubulia* ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem, sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec cæteræ virtutes sine charitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad prudentiam pertinet benè consiliari imperativè, ad eubuliam autem elicitivè.

Ad secundum dicendum, quòd ad unum finem ultimum, quod est « benè vivere totum, » ordinantur diversi actus secundùm quemdam gradum; nam præcedit consilium, sequitur judicium, et ultimum est præceptum, quod immediatè se habet ad finem ultimum. Alii autem duo actus remotè se habent; qui tamen habent quosdam proximos fines : consilium quidem, inventionem eorum quæ agenda sunt, judicium autem, certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quòd eubulia et prudentia non sint diversæ virtutes, sed quòd eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam, et alia scientia demonstrativa, quæ est veritatis determinativa.

(1) Ex eo enim quòd amamus aliquod bonum, desideramus illud nobis, et postquam eo desiderato jam fruimur, de illius fruitione gaudemus.

ARTICULUS III.

Utrùm synesis sit virtus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd *synesis* non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis à natura, ut dicitur in II *Ethic.* Sed synesis inest aliquibus à natura, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.* Ergo *synesis* non est virtus.

2. Præterea, synesis, ut in eodem libro dicitur, est solùm judicativa. Sed judicium solum sine præcepto potest etiam esse in malis. Cùm ergo virtus sit solùm in bonis, videtur quòd *synesis* non sit virtus.

3. Præterea, nunquam est defectus in præcipiendo, nisi sit aliquis defectus in judicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad benè judicandum, videtur quòd non sit necessaria alia virtus ad benè præcipiendum; et ideo prudentia erit superflua, quod est inconveniens. Ergo *synesis* non est virtus.

Sed contra : judicium est perfectius quàm consilium. Sed *eubulia* quæ est benè consiliativa, est virtus. Ergo multò magis *synesis* quæ est benè judicativa, est virtus.

(Conclusio.— Præter eubuliam, quæ virtus est benè consiliativa, est synesis virtus, quæ benè judicativa est de agendis ab homine.)

Respondeo dicendum, quòd *synesis* importat judicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia : unde secundùm synesim dicuntur aliqui in græco *syneti,* id est *sensati,* vel *eusyneti,* id est *homines boni sensus;* sicut è contrario qui carent hac virtute, dicuntur *asyneti,* id est *insensati.* Oportet autem quòd secundùm differentiam actuum qui non reducuntur in eamdem causam, sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quòd bonitas consilii et bonitas judicii non reducuntur in eamdem causam; multi enim sunt benè consiliativi,

(1) De his etiam 1, 2, qu. 57, art. 6; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 2; et super VI *Ethic.*, lect. 9.

qui tamen non sunt benè sensati, quasi rectè judicantes : sicut etiam in speculativis aliqui sunt benè inquirentes, propter hoc quòd ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata; et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni judicii, quod est propter defectum intellectûs, qui maximè contingit ex mala dispositione communis sensus non benè judicantis. Et ideo oportet præter eubuliam esse aliam virtutem quæ est benè judicativa, et hæc dicitur *synesis*.

Ad primum ergo dicendum, quòd rectum judicium in hoc consistit, quòd vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundùm quod in se est; quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ. Sicut in speculo, si fuerit benè dispositum, imprimuntur formæ corporum secundùm quod sunt; si verò fuerit speculum malè dispositum, apparent ibi imagines distortæ, et pravè se habentes. Quòd autem virtus cognoscitiva sit benè disposita ad recipiendum res secundùm quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummativè autem ex exercitio vel ex munere gratiæ. Et hoc dupliciter : uno modo, directè ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, putà quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis; et hoc pertinet ad synesim, secundùm quòd est specialis virtus. Alio modo, indirectè ex bona dispositione appetitivæ virtutis, ex qua sequitur quòd homo benè judicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis judicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines; *synesis* autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd in malis potest quidem judicium rectum esse in universali, sed in particulari agibili semper eorum judicium corrumpitur, ut suprà habitum est.

Ad tertium dicendum, quòd contingit quandoque id quod benè judicatum est, differri, vel negligenter agi, aut inordinatè. Et ideo, post virtutem quæ est benè judicativa, necessaria est finalis virtus principalis, quæ est benè præceptiva, scilicet prudentia.

ARTICULUS IV.

Utrùm gnome sit specialis virtus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd *gnome* non sit specialis virtus à synesi distincta. Quia secundùm synesim dicitur aliquis *benè judicativus*. Sed nullus potest dici benè judicativus, nisi in omnibus benè judicet. Ergo synesis se extendit ad omnia dijudicanda; non est ergo aliqua alia virtus benè judicativa, quæ *gnome* dicatur.

2. Præterea, judicium medium est inter consilium et præceptum. Sed una tantùm virtus est benè consiliativa, scilicet eubulia; et una tantùm virtus est benè præceptiva, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantùm est virtus benè judicativa, scilicet synesis.

3. Præterea, ea quæ rarò accidunt, in quibus oportet aliquando à communibus legibus discedere, videntur præcipuè casualia esse, quorum non est ratio, ut dicitur in II *Physic.* Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis.

Sed contra est, quòd Philosophus determinat in VI *Ethic.*, *gnomen* esse specialem virtutem (cap. 9 sive 12, ut jam suprà).

(Conclusio. — Præter synesim, virtutem benè judicativam de agendis secundùm quædam universalia principia, est gnome, virtus judicativa de agendis præter communia principia.)

Respondeo dicendum, quòd habitus cognoscitivi distinguuntur secundùm altiora vel inferiora principia : sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quàm scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quòd illa quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ, reducuntur quandoque

(1) De his etiam ubi suprà, sive iisdem locis art. 3 indicatis.

in ordinem altioris principii : sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine; tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cœlestis corporis, vel ulteriùs providentiæ divinæ. Unde ille qui consideraret virtutem activam in semine, non posset certum judicium ferre de hujusmodi monstris, de quibus tamen potest judicari secundùm considerationem divinæ providentiæ. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum, putà cùm impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundùm aliqua altiora principia, quàm sint regulæ communes, secundùm quas judicat synesis. Et secundùm illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa quæ vocatur *gnome*, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

Ad primum ergo dicendum, quòd synesis est verè judicativa de omnibus quæ secundùm communes regulas fiunt; sed præter communes regulas sunt quædam alia dijudicanda, ut jam dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd judicium debet sumi ex propriis principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia : unde etiam in speculativis dialectica, quæ est inquisitiva, procedit ex communibus; demonstrativa autem, quæ est judicativa, procedit ex propriis. Et ideo *eubulia*, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus, non autem *synesis*, quæ est judicativa. Præceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni; et ideo etiam prudentia non est nisi una.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam providentiam divinam; sed inter homines ille qui est magis perspicax potest plura horum sua ratione dijudicare. Et ad hoc pertinet *gnome*, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

QUÆSTIO LII.

De dono consilii, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm consilium debeat poni inter septem dona Spiritus sancti. 2° Utrùm donum consilii respondeat virtuti prudentiæ. 3° Utrùm donum consilii maneat in patria. 4° Utrùm quinta beatitudo, quæ est, « beati misericordes, etc., » respondeat dono consilii.

ARTICULUS I.

Utrùm consilium debeat poni inter dona Spiritus sancti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd consilium non debeat poni inter dona Spiritus sancti. Dona enim Spiritus sancti in adjutorium virtutum dantur, ut patet per Gregorium in II *Moral*. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ vel etiam eubuliæ, ut ex dictis patet (qu. 47 et 51, art. 2 et 1). Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus sancti.

2. Præterea, hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritus sancti, et gratias gratis datas, quòd gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem Spiritus sancti dantur omnibus habentibus Spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quæ specialiter aliquibus à Spiritu sancto dantur, secundùm illud I *Machab.*, II : « Ecce Simeon frater vester, ipse vir consilii est. » Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quàm inter septem dona Spiritus sancti.

3. Præterea, *Rom.*, VIII, dicitur : « Qui Spiritu Dei

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1.

ıntur, hi filii Dei sunt. » Sed his qui ab alio aguntur non
ıpetit consilium. Cùm ergo dona Spiritus sancti maximè
ıpetant filiis Dei, qui acceperunt Spiritum adoptionis filio-
ı, videtur quòd consilium inter dona Spiritus sancti poni
debeat.

ed contra est, quod *Isai.*, XI, dicitur : « Requiescet super
Spiritus consilii et fortitudinis. »

Conclusio. — Consilium est Spiritus sancti donum, quo
nalis creatura à divina bonitate movetur sufficienter ad
m consilium dandum de singulis agendis.)

spondeo dicendum, quòd dona Spiritus sancti, ut suprà
n est (1, 2, qu. 68. art. 1), sunt quædam dispositiones,
s anima redditur benè mobilis à Spiritu sancto. Deus
ı movet unumquodque secundùm modum ejus quod mo-
: sicut creaturam corporalem movet per tempus et locum,
ram autem spiritualem per tempus, et non per locum,
gustinus dicit in VIII *Super Genes. ad lit.* (cap. 20).
tem proprium rationali creaturæ, quòd per inquisitionem
s moveatur ad aliquid agendum : quæ quidem inquisitio
ium dicitur. Et ideo Spiritus sanctus dicitur per modum
creaturam rationalem movere. Et propter hoc consi-
nitur inter dona Spiritus sancti.

imum ergo dicendum, quòd prudentia vel eubulia, sive
isita, sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione
secundùm ea quæ ratio comprehendere potest : unde
er prudentiam vel eubuliam fit benè consilians, vel sibi
Sed quia humana ratio non potest comprehendere
a contingentia quæ occurrere possunt, fit quòd « co-
s mortalium sint timidæ, et incertæ providentiæ nos-
t dicitur *Sap.*, IX. Et ideo indiget homo in inquisi-
ısilii dirigi à Deo qui omnia comprehendit : quod fit
n consilii, per quod homo dirigitur, quasi consilio
ɛepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis
iunt in inquisitione consilii, à sapientibus consilium

ındum dicendum, quòd hoc potest pertinere ad gra-
s datam, quòd aliquis sit ita boni consilii quòd aliis
præbeat; sed quòd aliquis à Deo consilium habeat.

quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

Ad tertium dicendum, quòd filii Dei aguntur à Spiritu sancto secundùm modum eorum, salvo scilicet libero arbitrio (1), quod est facultas voluntatis et rationis. Et sic in quantum ratio à Spiritu sancto movetur vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

ARTICULUS II.

Utrùm donum consilii respondeat virtuti prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ. Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, ut patet per Dionysium, VII cap. *De div. Nomin.*, sicut homo attingit angelum secundùm intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut suprà habitum est (3). Cùm ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiæ, supremus autem actus ejus est præcipere, medius autem judicare, videtur quòd donum respondens prudentiæ non sit consilium, sed magis judicium vel præceptum.

2. Præterea, uni virtuti sufficienter auxilium præbetur per unum donum, quia « quantò aliquid est superius, tantò est magis unitum, » ut probatur in lib. *De causis*. Sed prudentiæ auxilium præbetur per donum scientiæ, quæ non solùm est speculativa, sed etiam practica, ut suprà habitum est (qu. 47, art. 8). Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

3. Præterea, ad prudentiam propriè pertinet dirigere, ut suprà habitum est (qu. 47, art. 8). Sed ad donum consilii per-

(1) Quo scilicet illius motionem vel sequi possunt vel abjicere, ut Concilium Tridentinum, sess. VI, cap. 5, ex professo explicat.

(2) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 2; et dist. 31, qu. 2, art. 4, quæstiunc. 1.

(3) Potà 1, 2, qu. 68, art. 8, ubi quæritur an virtutes sint præferendæ donis.

tinet quòd homo dirigatur à Deo, sicut dictum est (art. 1). Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiæ.

Sed contra est, quòd donum consilii est circa ea quæ sunt agenda propter finem. Sed circa hæc est etiam prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

(Conclusio.— Donum consilii ad ipsam prudentiam refertur, ut perficiens et adjuvans ipsam.)

Respondeo dicendum, quòd principium motivum inferius adjuvatur præcipuè, et perficitur per hoc quòd movetur à superiori motivo principio; sicut corpus, in hoc quòd movetur à spiritu. Manifestum est autem quòd rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem divinam, sicut principium motivum inferius quod movetur ad superius, et refertur in ipsam; ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideo prudentia, quæ importat rationis rectitudinem, maximè perficitur et juvatur secundùm quòd regulatur et movetur à spiritu sancto; quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est (art. 1). Unde donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adjuvans et perficiens.

Ad primum ergo dicendum, quòd judicare et præcipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis Spiritus sancti mens humana non habet se ut movens, sed magis ut mota, ut suprà dictum est, inde est quòd non fuit conveniens quòd donum respondens prudentiæ, *præceptum* diceretur vel *judicium*, vel *consilium* : per quod potest significari motio mentis conatæ ab alio consiliante.

Ad secundum dicendum, quòd scientiæ donum non directè respondet prudentiæ, cùm sit in speculativis, sed secundùm eamdam extensionem eam adjuvat. Donum autem consilii directè respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

Ad tertium dicendum, quòd movens motum, ex hoc quòd movetur, movet : unde mens humana ex hoc ipso quòd dirigitur à spiritu sancto, fit potens dirigere se et alios.

ARTICULUS III.

Utrùm donum consilii maneat in patria.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potientur. Ergo in patria non est donum consilii.

2. Præterea, consilium dubitationem importat; in his enim quæ manifesta sunt, ridiculum est consiliari, sicut patet per Philosophum in III *Ethic.* In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

3. Præterea, in patria sancti maximè Deo conformantur, secundùm illud I *Joan.*, III : « Cùm apparuerit, similes illi erimus. » Sed Deo non convenit consilium, secundùm *illud Rom.*, XI : « Quis consiliarius ejus fuit? » Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, XVII *Moral.* : « Cùmque uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus, vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur. »

(Conclusio. — Manet in patria donum consilii, non quidem secundùm aliquam de agendis consultationem, sed in quantum in beatis à Deo continuatur eorum cognitio quæ ipsi noverunt, et de his illuminantur quæ circa agenda nesciverunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (1, 2, qu. 68, art. 2), dona Spiritus sancti ad hoc pertinent, quòd creatura rationalis moveatur à Deo. Circa motionem autem humanæ mentis à Deo, duo considerari oportet : primò quidem, quòd alia est dispositio ejus quod movetur, dum movetur, et alia dum est in termino motûs. Et quidem, quando movens est solum principium movendi, cessante motu, cessat actio moventis super mobile, quod jam pervenit ad terminum : sicut

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 35, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 3.

domus postquam ædificata est, non ædificatur ulteriùs ab ædificatore. Sed quando movens non solùm est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formæ ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formæ, sicut sol illuminat aerem etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem et cognitionem, non solùm quando primò acquirimus, sed etiam quamdiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quæ agenda sunt. Tamen quædam sunt quæ beati, vel angeli vel homines, non cognoscunt, quæ non sunt de essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundùm divinam providentiam. Et quantum ad hoc, est aliud considerandum, scilicet quòd mens beatorum movetur aliter à Deo, et aliter mens viatorum; nam mens viatorum movetur à Deo in agendis per hoc quòd sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens; in mente verò beatorum, circa ea quæ non cognoscunt, est simplex nescientia, à qua etiam angeli purgantur, secundùm Dionysium, VII cap. *Cœl. hierarch.* Non autem præcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum; et hoc est Deum consulere, sicut Augustinus dicit, V *Super Genes. ad lit.*, quòd « angeli de inferioribus Deum consulunt. » Unde et instructio, qua super hoc à Deo instruuntur, *consilium* dicitur. Et secundùm hoc unum consilii est in beatis, in quantum in eis à Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt, et in quantum illuminantur de his quæ nesciunt circa agenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in beatis sunt alii actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quòd Deum laudant, vel quibus alios perducunt ad finem quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria angelorum et orationes sanctorum: et quantum ad hoc habet ibi locum donum consilii.

Ad secundum dicendum, quòd dubitatio pertinet ad consilium secundùm statum præsentis vitæ, non autem pertinet secundùm quòd est consilium in patria, sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria et in via.

Ad tertium dicendum, quòd consilium non est in Deo sicut

in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria sicut recipiens influenti.

ARTICULUS IV.

Utrùm quinta beatitudo, quæ est de misericordia, respondeat dono consilii.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd quinta beatitudo, quæ est de misericordia, non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidem actus virtutum, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 9, art. 1). Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quàm alia.

2. Præterea, præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis; consilium autem datur de his quæ non sunt de necessitate salutis (2). Misericordia autem est de necessitate salutis, secundùm illud *Jac.*, II : « Judicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam. » Paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, ut patet *Matth.*, XIX (3). Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis, quàm beatitudo misericordiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines; important enim delectationem quamdam spiritualem, quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet *Galat.*, V. Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilii.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* : « Consilium convenit misericordibus, quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, et dare. »

(1) De his etiam 1, 2, qu. 69, art. 3, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 34, qu. 1, art. 4; et in *Matth.*, IV, col. 10.

(2) Ut ex professo 1, 2, qu. 108, art. 4, explicatum est.

(3) Ubi diviti cuidam adolescenti postulanti quid adhuc sibi post præcepta deesset quæ se dicebat implevisse, respondit Christus, vers. 21 : *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus, et veni sequere me.*

Conclusio. — Beatitudo qua misericordes beati dicuntur, o consilii specialiter respondet, non quasi elicienti, sed sicut genti.)

espondeo dicendum, quòd consilium propriè est de his quæ utilia ad finem : unde ea quæ maximè sunt utilia ad finem, imè debent correspondere dono consilii. Hoc autem est ricordia, secundùm illud I *ad Timoth.*, IV : « Pietas ad ia utilis est. » Et ideo specialiter dono consilii respondet tudo misericordiæ, non sicut elicienti, sed sicut diri-

primum ergo dicendum, quòd etsi consilium dirigat in ous actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus icordiæ, ratione jam dictâ.

secundum dicendum, quòd consilium secundùm quòd est ı Spiritus sancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur m vitæ æternæ, sive sint de necessitate salutis, sive et tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate

ertium dicendum, quòd fructus importat quiddam ulti- In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed atione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur ertineat ad cognitionem practicam, sed solùm ea quæ ıt ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit; ıæ ponitur *bonitas* et *benignitas*, quæ respondent rdiæ.

QUÆSTIO LIII.

prudentiæ oppositis, et primo de imprudentia, in sex articulos divisa.

:onsiderandum est de vitiis oppositis prudentiæ; dicit ıstinus, IV *Contra Julianum* (cap. 3), quòd « omtibus non solùm sunt vitia manifesta discretione con- t prudentiæ temeritas, verùm etiam vicina quodam- veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut

ipsi prudentiæ non temeritas vel imprudentia, sed astutia. » Primò ergo considerandum est de vitiis quæ manifestè contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur. Secundò de vitiis quæ habent quamdam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur. Quia verò sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo : primò quidem de imprudentia; secundò, de negligentia quæ sollicitudini opponitur.

Circa primum quæruntur sex : 1° De imprudentia, utrùm sit peccatum. 2° Utrùm sit speciale peccatum. 3° De præcipitatione sive temeritate. 4° De inconsideratione. 5° De inconstantia. 6° De origine horum vitiorum.

ARTICULUS I.

Utrùm imprudentia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium, nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum nascitur cum homine; nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine, unde et juvenes imprudentes sunt; nec est originale peccatum quod opponitur originali justitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

Sed contra : spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundùm illud *Proverb.*, XXI : « Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justi, et homo imprudens dissipabit illud. » Ergo imprudentia est peccatum.

(Conclusio. — Imprudentia, privativè, peccatum est se-

ndùm rationem negligentiæ; contrariè verò accepta, pecca-
m est, et mortale quidem, si adsit contemptus eorum quæ
prudentiam requiruntur, veniale verò, si contemptus absit,
si sit absque detrimento eorum quæ sunt de necessitate
utis.)

Respondeo dicendum, quòd imprudentia dupliciter accipi
est: uno modo privativè, alio modo contrariè; negativè
em non propriè dicitur, ita scilicet quòd propriè importet
m carentiam prudentiæ, quæ potest esse sine peccato.
ativè quidem imprudentia dicitur, in quantum aliquis caret
entiâ quam quis natus est et debet habere; et secundùm
mprudentia est peccatum ratione negligentiæ, qua quis
ıdhibet studium ad prudentiam habendam. Contrariè verò
tur imprudentia, secundùm quòd ratio contrario modo
ur vel agit prudentiæ, putà si recta ratio prudentiæ agit
iando, imprudens consilium spernit; et sic de aliis quæ
ı prudentiæ consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia
ccatum secundùm propriam rationem prudentiæ. Non
otest hoc contingere quòd homo contra prudentiam agat,
vertens à regulis quibus ratio prudentiæ rectificatur.
si hoc contingat per aversionem à regulis divinis, est
m mortale, putà cùm quis quasi contemnens et repu-
vina documenta, præcipitanter agit. Si verò præter eas
que contemptu, et absque detrimento eorum quæ sunt
sitate salutis, est peccatum veniale.

mum ergo dicendum, quòd deformitatem imprudentiæ
ılt, sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult
nter agere: unde et Philosophus dicit in VI *Ethic.*,
e qui circa prudentiam peccat volens, minùs accep-

ındum dicendum, quòd ratio illa procedit de impru-
undùm quòd sumitur negativè. Sciendum tamen est
ıtia prudentiæ et cujuslibet virtutis includitur in ca-
inalis justitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et
hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad
eccatum.

n dicendum, quòd per pœnitentiam restituitur pru-
sa, et sic cessat carentia hujus prudentiæ; non

tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum, sed tollitur habitus contrarius, in quo propriè consistit peccatum imprudentiæ.

ARTICULUS II.

Utrùm imprudentia sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia (1). Sed imprudentia consistit in hoc quòd aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est. Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Præterea, prudentia magis est affinis moralibus actibus quàm scientia. Sed ignorantia quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multò magis imprudentia.

3. Præterea, peccata contingunt ex hoc quòd virtutum circumstantiæ corrumpuntur : unde et Dionysius dicit in IV cap. *De div. Nomin.*, quòd « malum contingit ex singularibus defectibus. » Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, etc., quæ suprà posita sunt. Ergo multæ sunt imprudentiæ species; ergo non est speciale peccatum.

Sed contra : imprudentia contraria est prudentiæ, ut dictum est. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo et imprudentia est unum vitium speciale.

(Conclusio. — Imprudentia generale est peccatum, secundùm participationem quidem respectu omnium peccatorum: secundùm prædicationem verò respectu certarum specierum prudentiæ oppositarum.)

Respondeo dicendum, quòd aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter : uno modo absolutè, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorumdam vitiorum, quæ sunt species ejus. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Uno modo per essentiam, quia scilicet

(1) Prout *ratio recta* significat habitum quemdam perfectivum ad actus rationi conformes; alioqui ratio potentiam importat, quæ subjectum potiùs prudentiæ quàm prudentia dici debet.

ɔrædicatur de omnibus peccatis; et hoc modo imprudentia non
ɔst generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus,
ɔùm sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus ratio-
ɔis. Alio modo per participationem; et hoc modo imprudentia
ɔst generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quo-
ɔlammodo in omnibus virtutibus, in quantum est directiva ea-
ɔum, ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis; nullum
ɔnim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu
ɔationis dirigentis, quod pertinet ad imprudentiam. Si verò di-
ɔatur peccatum generale non simpliciter, sed secundùm aliquod
ɔenus, quia scilicet continet sub se multas species, sic im-
ɔrudentia est generale peccatum; continet enim sub se di-
ɔersas species tripliciter : uno quidem modo, per oppositum
ɔd diversas partes subjectivas prudentiæ; sicut enim distin-
ɔitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, et in
ɔias species prudentiæ, quæ sunt multitudinis regitivæ, ut
ɔprà habitum est (1), ita etiam imprudentia. Alio modo, se-
ɔndùm partes quasi potentiales prudentiæ, quæ sunt virtutes
ɔdjunctæ, et accipiuntur secundùm diversos actus rationis;
hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est
ɔbulia, est præcipitatio sive temeritas, imprudentiæ species;
ɔantum verò ad defectum judicii, circa quod sunt synesis et
ɔome, est *inconsideratio;* quantum verò ad ipsum præcep-
ɔm, quod est proprius actus prudentiæ, est *inconstantia* et
gligentia. Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea
ɔæ requiruntur ad prudentiam, quæ sunt quasi partes inte-
ɔales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos
ɔædictos tres rationis actus, inde est quòd omnes defectus
ɔpositi reducuntur ad quatuor prædictas partes, sicut *incau-*
ɔa et *incircumspectio* includuntur sub inconsideratione;
ɔòd autem aliquis deficiat à docilitate, vel memoria, vel ra-
ɔne, pertinet ad præcipitationem; improvidentia verò et de-
ɔtus intelligentiæ et solertiæ pertinet ad negligentiam et in-
ɔstantiam.

(1) Tum qu. 48, art. unico, ubi generaliter proponuntur;
ɔ qu. 50, ubi tractatur sigillatim, art. scilicet 1 regnativa,
ɔsequentibus politica, œconomica, militaris.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de generalitate quæ est secundùm participationem.

Ad secundum dicendum, quòd quia scientia est magis remota à moralibus quàm prudentia, secundùm propriam rationem utriusque, inde est quòd ignorantia non habet rationem peccati mortalis, sed solùm ratione negligentiæ præcedentis vel effectùs sequentis; et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundùm propriam rationem importat vitium mortale; et ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species; sicut ejusdem speciei est peccatum, ut aliquis accipiat non sua, et ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversæ species; putà si unus acciperet ubi non deberet, ut faceret injuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii; alius, quando non debet, propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diversificant species, nisi quatenus ordinantur ad actus rationis, ut dictum est (1, 2, qu. 72, art. 9).

ARTICULUS III.

Utrùm præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii; dicit enim Gregorius in II *Moral.*, quòd « donum consilii datur contra præcipitationem. » Ergo præcipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

2. Præterea, præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad

(1) De his etiam infrà, qu. 127, art. 1, ad 2; et qu. 15. de malo, art. 4.

superbiam. Ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

3. Præterea, præcipitatio videtur importare quamdam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solùm contingit esse peccatum per hoc quòd aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quòd prætereat opportunitas operis, et etiam secundùm inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in VI *Ethic.* Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum quàm tarditas, aut aliqua alia hujusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, IV : « Via impiorum tenebrosa; nesciunt ubi corruant. » Tenebrosæ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere sive præcipitari ad imprudentiam pertinet.

(Conclusio. — Præcipitatio vitium est sub imprudentia contentum, quo quis per impetum voluntatis vel passionis, gradibus prudentiæ contemptis, in ruinam labitur.)

Respondeo dicendum, quòd *præcipitatio* in actibus animæ metaphoricè dicitur secundùm similitudinem à corporali motu sumpta. Dicitur autem præcipitari secundùm corporalem motum, quod à superiori in ima pervenit, secundùm impetum cujusdam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinatè descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio, cujus autem est operatio per corpus exercita, gradus autem medii, per quos oportet ordinatè descendere, sunt memoria præteritorum, intelligentia præsentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas per quam aliquis acquiescit sententiis majorum; per hos quidem gradus aliquis ordinatè descendit, rectè considerando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cùm ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quòd vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd consilii rectitudo pertinet ad bonum consilii et ad virtutem prudentiæ, licèt diversimodè, sicut suprà dictum est (qu. 52, art. 2) : et ideo præcipitatio quæque contrariatur.

Ad secundum dicendum, quòd illa dicuntur fieri temerè, quæ ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere dupliciter : uno modo ex impetu voluntatis vel passionis; alio modo ex contemptu regulæ dirigentis, et hoc propriè importat temeritas : unde videtur ex ea radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque : unde temeritas sub præcipitatione continetur, quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum, quòd in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda : et ideo Philosophus dicit in VI *Ethic.* : « Oportet consiliari tardè. » Unde præcipitatio directiùs opponitur rectitudini consilii, quàm tarditas superflua, quæ habet quamdam similitudinem recti consilii.

ARTICULUS IV.

Utrùm inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundùm illud *Psalm.* XVIII : « Lex Domini immaculata (2). » Inducit autem ad non considerandum, secundùm illud *Matth.*, X : « Nolite cogitare quomodo, aut quid loquamini. » Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Præterea, quicumque consiliatur, oportet quòd multa consideret. Sed per defectum consilii est præcipitatio, et per consequens ex defectu considerationis : ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Præterea, prudentia consistit in actibus rationis practicæ, qui sunt « consiliari, judicare de consiliatis, et præci-

(1) De his etiam qu. 15, de malo, art. 4.

(2) Sive, ut Ambrosius et alii etiam legunt juxta græcum ἄμωμος, *irreprehensibilis;* quia nihil præcipit nisi bonum, nec ullum prorsus malum permittit, etc.

pere. » Sed considerare præcedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, IV : « Oculi tui videant recta, et palpebræ tuæ præcedant gressus tuos ; » quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium hujus agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

(Conclusio. — Inconsideratio speciale peccatum est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit vel negligit ea ex quibus rectum judicium procedit.)

Respondeo dicendum, quòd consideratio importat actum intellectûs, veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia, de veritate inquisitorum dijudicatur. Et ideo consideratio maximè pertinet ad judicium. Unde et defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in rectè judicando deficit, ex hoc quòd contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum judicium procedit. Unde manifestum est quòd inconsideratio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda vel dicenda, quando homo habet opportunitatem ; sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis, ut deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam, vel quia subitò præoccupantur, in solo divino confidant consilio ; quia « cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad Deum, » sicut dicitur II *Paralip.*, XX. Alioquin si homo prætermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad secundum dicendum, quòd tota consideratio eorum quæ in consilio attenduntur, ordinatur ad rectè judicandum ; et ideo consideratio in judicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maximè opponitur rectitudini judicii.

Ad tertium dicendum, quòd inconsideratio hic accipitur secundùm determinatam materiam, id est secundùm agibilia

humana; in quibus plura sunt attendenda ad rectè judicandum, quàm etiam in speculativis, quia operationes sunt in singularibus.

ARTICULUS V.

Utrùm inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere, quòd homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quàm prudentiæ.

2. Præterea, *Jac.*, III, dicitur : « Ubi zelus et contentio, ibi inconstantia, et omne opus pravum. » Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. Præterea, ille videtur esse inconstans, qui non perseverat in eo quod proposuerat : quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, et in tristitiis ad mollem sive delicatum, ut dicitur VII *Ethic.* Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

Sed contra est, quòd ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minus bono : ergo desistere à meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

(Conclusio. — Inconstantia vitium est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit præcipere ea quæ secundùm rectam rationem ante erant judicata et proposita.)

Respondeo dicendum, quòd inconstantia importat recessum quemdam à bono proposito diffinito. Hujusmodi autem recessus principium quidem habet à vi appetitiva; non enim aliquis recedit à priori bono proposito, nisi propter aliquid quod sibi inordinatè placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quæ allitur in hoc quòd repudiat id quod rectè acceptaverat. Et quia, cùm possit resistere impulsui passionum, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quæ non tenet se firmiter in bono proposito concepto, ideo inconstantia, quantum ad sui consummationem, pertinet ad defec-

tum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus ejusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia secundùm sui consummationem ad imprudentiam pertinet. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum judicii, ita inconstantia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans, quòd ratio deficit in præcipiendo ea quæ sunt consiliata et judicata.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus; et secundùm hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipuè tamen ad fortitudinem, quæ patitur majorem impulsum ad contrarium.

Ad secundum dicendum, quòd invidia et ira, quæ est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivæ virtutis, ex qua est principium inconstantiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd continentia et perseverantia (1) non videntur esse in vi appetitiva, sed solùm in ratione; continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias (quod designat defectum appetitivæ virtutis). Sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICULUS VI.

Utrùm prædicta vitia oriantur ex luxuria.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd prædicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex invidia,

(1) Ex græco καρτερία, quæ non simplicem perseverantiam, sed cum tolerantia significat : unde *perseverantem* καρτέρικον) reddit recentior Interpres *tolerantem*.

(2) De his etiam infrà, qu. 153, art. 1 et art. 5; et qu. 15, de malo, art. 4.

ut dictum est (art. 5, ad 2). Sed invidia est vitium distinctum à luxuria. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

2. Præterea, *Jac.*, I, dicitur : « Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis. » Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia avaritiæ, secundùm Gregorium, XXXI *Moral.* Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

3. Præterea, prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quàm vitia carnalia. Ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus, quàm ex vitiis carnalibus.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXXI *Moralium* (1), ponit prædicta vitia ex luxuria oriri.

(Conclusio. — Præcipitatio, inconsideratio, inconstantia, ex ipso luxuriæ vitio oriuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, « delectatio maximè corrumpit æstimationem prudentiæ; » et præcipuè delectatio quæ est in venereis, quæ totam animam absorbet, et trahit ad sensibilem delectationem. Perfectio autem prudentiæ et cujuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione à sensibilibus. Unde, cùm prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ et rationis practicæ, sicut habitum est (art. 2 et art. 5), sequitur quòd ex luxuria maximè oriantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd invidia et ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud; sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo judicium rationis. Unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*, quòd « incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfectè, incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit. »

Ad secundum dicendum, quòd etiam duplicitas animi est quiddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia, prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius in *Eunucho* dicit (cap. 1), quòd « in amore est bellum, et rursus pax, et induciæ. »

(1) Loco proximè indicato, ubi sic ait : *De luxuria cæcitas mentis, inconsideratio, inconstantia, præcipitatio, etc.*

Ad tertium dicendum, quòd vitia carnalia in tantum magis extinguunt judicium rationis, in quantum longiùs abducunt à ratione.

QUÆSTIO LIV.

De negligentia, in tres articulos divisa.

Postea considerandum est de negligentia.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm negligentia sit peccatum speciale. 2° Cui virtuti opponatur. 3° Utrùm negligentia sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm negligentia sit peccatum speciale.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiæ opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute. Ergo negligentia non est peccatum speciale.

2. Præterea, illud quod invenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato; quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ à peccato retrahitur, et qui in peccato perseverat, negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam; neque enim est circa mala aut indifferentia, quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur; similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, jam non sunt bona. Ergo videtur quòd negligentia non sit vitium speciale.

Sed contra est, quòd peccata quæ committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

(Conclusio. — Negligentia speciale vitium est, quæ solicitudinis debitæ defectum importat.)

Respondeo dicendum, quòd negligentia importat defectum debitæ sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quòd negligentia habet rationem peccati; et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quòd negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea. Quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam, et hujusmodi sunt omnia vitia quæ sunt circa actum rationis; nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cùm sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut suprà habitum est (qu. 47, art. 6), consequens est quòd negligentia, quæ importat sollicitudinis defectum, sit speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd diligentia videtur esse idem sollicitudini, quia in his quæ diligimus majorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia sicut et sollicitudo requiritur ad quamlibet virtutem, in quantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad secundum dicendum, quòd in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, putà defectum consilii et aliorum hujusmodi. Unde, sicut præcipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis, qui prætermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum, quòd materia negligentiæ propriè sunt bona quæ quis agere debet, non quòd ipsa sint bona, cùm negligenter aguntur, sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

ARTICULUS II.

Utrùm negligentia opponatur prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor, qui pertinet ad acediam, ut patet per Gregorium, XXXI *Moral.* Acedia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, ut suprà dictum est (qu. 35, art. 2). Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

2. Præterea, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

3. Præterea, imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum, neque circa consilium, in quo deficit *præcipitatio*, neque circa judicium, in quo deficit *inconsideratio*, neque circa præceptum, in quo deficit *inconstantia*. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

4. Præterea, *Eccles.*, VII, dicitur : « Qui timet Deum nihil negligit. » Sed unumquodque peccatum præcipuè excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quàm prudentiæ.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, XX : « Lascivus et imprudens non observant tempus. » Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

(Conclusio. — Negligentia vitium est sub imprudentia contentum, unde negligentiam prudentiæ opponi consequitur.)

Respondeo dicendum, quòd negligentia directè opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem pertinet ad rationem, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet, quia sicut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel

(1) De his etiam suprà, qu. 53, art. 1; et in Epist. *ad Philip.*, cap. IV, col. 2.

Origin., lib. X, cap. 13), « negligens dicitur quasi nec eligens. » Electio autem recta eorum quæ sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quòd pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quamdam importat in ipsa executione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est « tristitia aggravans, » id est impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum, quòd omissio pertinet ad exteriorem actum; est enim omissio quando prætermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur justitiæ, et est effectus negligentiæ, sicut etiam executio justi operis est effectus rationis rectæ.

Ad tertium dicendum, quòd negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, et aliter inconstans; inconstans enim deficit in præcipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quartum dicendum, quòd timor Dei operatur ad vitationem cujuslibet peccati, quia, ut dicitur *Proverb.*, XV, « per timorem Domini declinat omnis à malo. » Et ideo timor facit negligentiam vitare, non tamen ita quòd directè negligentia timori opponatur, sed in quantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam suprà habitum est (1, 2, qu. 44, art. 2), cùm de passionibus ageretur, quòd « timor facit consiliativos. »

ARTICULUS III.

Utrùm negligentia possit esse peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd negligentia non possit esse peccatum mortale. Quia super illud *Job*, IX: « Verebar omnia opera mea, etc., » dicit Glossa Gregorii, quòd « illam (scilicet negligentiam) minor amor Dei exaggerat. » Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud *Eccles.*, VII : « De negligentia tua purga te cum paucis, » dicit Glossa : « Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias. » Sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. Præterea, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in *Levitico*. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod habetur *Proverb.*, XIX : « Qui negligit viam suam, mortificabitur (1). »

(Conclusio. — Negligentia quæ ex remissa voluntate procedit circa ea agenda quæ sunt de necessitate salutis, item illa negligentia quæ ita remissa est circa ea quæ Dei sunt, ut penitus charitatem tollat, peccatum mortale est; secus autem veniale.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quòd ratio non sollicitatur ut præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quòd negligentia sit peccatum mortale. Uno modo ex parte ejus quod prætermittitur per negligentiam; quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus, sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo ex parte causæ; si enim voluntas in tantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei, ut totaliter à Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale. Et hoc præcipuè contingit, quando negligentia sequitur ex contemptu; alioquin si negligentia constat in prætermissione alicujus actus vel circumstantiæ quæ non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd minor amor Dei potest

(1) Sic Vulgata, vers. 16, quasi dicat, *incurret mortem* : unde 70 legunt ἀπολεῖται, *peribit*; et *qui negligit vias suas*, vel *qui contemnit* (καταφονῶν τῶν ὁδῶν), quia plures quidem viæ sunt, sed quæ ad unam revocantur.

intelligi dupliciter : uno modo, per defectum fervoris charitatis, et sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale; alio modo, per defectum ipsius charitatis, sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solùm amore naturali; et tunc causatur negligentia quæ est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta, ut ibidem dicitur, non solùm purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum, quòd quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta; et ideo pro eis certa sacrificia non injungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QUÆSTIO LV.

De vitiis oppositis prudentiæ secundum similitudinem, et primo de prudentia carnis, in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsa.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm prudentia carnis sit peccatum. 2° Utrùm sit peccatum mortale. 3° Utrùm astutia sit peccatum speciale. 4° De dolo. 5° De fraude. 6° De sollicitudine temporalium rerum. 7° De sollicitudine futurorum. 8° De origine horum vitiorum.

ARTICULUS I.

Utrùm prudentia carnis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quàm aliæ

virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla justitia vel temperantia est peccatum. Ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

2. Præterea, prudenter operari ad finem qui licitè amatur, non est peccatum. Sed caro licitè amatur; « nemo enim unquam carnem suam odio habuit, » ut habetur *ad Ephes.*, V. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Præterea, sicut homo tentatur à carne, ita etiam tentatur à mundo et à diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua *prudentia mundi*, vel etiam *diaboli*. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua *prudentia carnis*.

Sed contra : nullus est inimicus Deo, nisi propter iniquitatem, secundùm illud *Sap.*, XIV : « Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus. » Sed, sicut dicitur *ad Rom.*, VIII, « prudentia carnis inimica est Deo. » Ergo prudentia carnis est peccatum.

(Conclusio. — Prudentia carnis, qua homo in carnalibus finem constituit ultimum, peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 47, art. 13), prudentia est circa ea quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo *prudentia carnis* propriè dicitur, secundùm quòd aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ. Manifestum est autem quòd hoc est peccatum; per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut suprà habitum est (1, 2, qu. 2, art. 5). Et ideo prudentia carnis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia et temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet æqualitatem et concupiscentiarum refrænationem; et ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur à providendo, sicut suprà dictum est; quod etiam ad mala extendi potest. Et ideo, licèt prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo. Et secundùm hoc dicitur *prudentia carnis* esse peccatum.

Ad secundum dicendum; quòd caro est propter *animam*, sicut materia propter formam, et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licitè diligitur caro, ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis

constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum, quòd diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo, cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur *prudentia diaboli*, sicut prudentia respectu alicujus mali finis, sub cujus ratione tentat nos mundus, et caro, in quantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur *prudentia carnis*, et etiam *prudentia mundi*, secundum illud *Luc.*, XVI : « Filii hujus sæculi prudentiores sunt in generatione sua, etc. » Apostolus autem totum comprehendit sub *prudentia carnis*, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici quòd, quia prudentia quodammodo dicitur *sapientia*, ut suprà dictum est, ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde *Jacob*, III, dicitur sapientia esse « terrena, animalis, et diabolica, » ut suprà expositum est, cùm de sapientia ageretur.

ARTICULUS II.

Utrùm prudentia carnis sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim divinæ legi est peccatum mortale, quia per hoc Deus contemnitur. « Sed prudentia carnis (1) non est subjecta legi Dei, » ut habetur *Rom.*, VIII. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum in Spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum sanctum; non enim potest esse subjecta legi Dei, ut dicitur, *Rom.*, VIII : et ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in Spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

(1) Vel (quod idem est) *sapientia carnis*, ut exprimitur vers. 7, etsi *prudentiæ* nomine, v. 6. Sic enim ibi plenè : *Nam prudentia carnis mors est, quoniam sapientia carnis*

3. Præterea, maximo bono opponitur maximum malum, ut patet in VIII *Ethic.* (ubi suprà). Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ quæ est præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia; et ita est peccatum mortale.

Sed contra: illud quòd diminuit peccatum, non importat de se rationem peccati mortalis. Sed cautè prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis (quod videtur ad prudentiam carnis pertinere) diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

(Conclusio. — Prudentia carnis tunc mortale peccatum est, quando in carnalibus ultimus finis simpliciter constituitur, veniale verò, quando non constituitur finis ultimus in carnis delectatione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), *prudens* dicitur aliquis dupliciter: uno modo simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ; alio modo secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, putà sicut dicitur aliquis *prudens* in negotiatione, vel in aliquo hujusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quòd in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale; quia per hoc homo avertitur à Deo, cùm impossibile sit esse plures fines ultimos, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 1, art. 5). Si verò prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quòd aliquis inordinatè afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quòd avertatur à Deo per peccatum mortale, unde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis: et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si verò aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, putà cùm aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur *pruden-*

inimica est Deo; legi enim Dei non est subjecta, nec enim potest, etc.

(1) Nimirum qu. 47, art. 13, in corp.

tia carnis, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de prudentia carnis, secundum quod finis totius vitæ humanæ constituitur in bonis carnis; et sic est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum sanctum. Quod enim dicitur quòd non potest esse subjecta legi Dei, non sic est intelligendum, quasi ille qui habet prudentiam carnis, non possit converti et subjici legi Dei; sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subjecta : sicut nec injustitia potest esse justa, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

Ad tertium dicendum, quòd omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed non ideo oportet quòd quodlibet peccatum prudentiæ oppositum, sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

ARTICULUS III.

Utrùm astutia sit speciale peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum. Inducunt autem ad astutiam, secundum illud *Prov.*, I : « Ut detur parvulis astutia. » Ergo astutia non est peccatum.

2. Præterea, *Prov.*, XIII, dicitur : « Astutus omnia agit cum consilio. » Aut ergo ad finem bonum, aut ad finem malum : si ad finem bonum, non videtur esse peccatum; si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis vel sæculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

3. Præterea, Gregorius, X *Moral.* (cap. 16), exponens illud *Job*, XII : « Deridetur justi simplicitas, » dicit : « Sa-

(1) De his etiam infrà, in ista quæst., art. 4; et qu. 69, art. 2; et qu. 9, art. 3, ad 3.

pientia hujus mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quæ falsa sunt vera ostendere, quæ vera sunt falsa demonstrare; » et postea subdit : « Hæc prudentia usu à juvenibus scitur, à pueris pretio discitur. » Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur à prudentia carnis vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit, II *Cor.*, IV : « Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei. » Ergo astutia est quoddam peccatum.

(Conclusio. — Astutia peccatum est prudentiæ oppositum, quo quis non veris viis, sed falsis et simulatis utitur ad finem, sive bonum, sive malum, consequendum.)

Respondeo dicendum, quòd prudentia est « recta ratio agibilium » ex *Ethic.*, V, (ubi suprà), sicut scientia est « recta ratio scibilium. » Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis : uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera; alio modo, ex eo quòd ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram, sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem ejus dupliciter : uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem cui non est verè bonus, sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis; alio modo, in quantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus, et hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum, prudentia carnis distinctum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in *Contra Julianum*, sicut prudentia abusivè quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono; et hoc propter similitudinem unius ad alterum. Propriè tamen astutia in malo accipitur, sicut et Philosophus dicit in VI *Ethic.*

Ad secundum dicendum, quòd astutia potest consiliari, et finem bonum et ad finem malum; nec oportet ad finem malum falsis viis pervenire et simulatis, sed veris : unde cum astutia si ordinetur ad bonum finem est peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd Gregorius sub prudentia mundi accipit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere : unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

ARTICULUS IV.

Utrùm dolus sit peccatum ad astutiam pertinens.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd dolus non sit peccatum ad astutitiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, et præcipuè mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud II *ad Cor.*, XII : « Cùm essem astutus, dolo vos cepi. » Ergo dolus non est semper peccatum.

3. Præterea, dolus maximè ad linguam pertinere videtur, secundum illud *Psalm.*, V : « Linguis suis dolosè agebant. » Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Præterea, *Prov.*, XII, dicitur : « Dolus in corde cogitantium mala. » Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

Sed contra est, quòd astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud Apostoli *ad Ephes.*, IV : « In astutia ad circumventionem erroris; » ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

(Conclusio. — Dolus peccatum est, ad astutiæ executionem spectans.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3) ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum, vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari : uno quidem modo, in ipsa excogitatione viarum hujusmodi, et hoc propriè pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam; alio modo potest considerari talium viarum assumptio

(1) De his etiam infrà, qu. 69, art. 2; et qu. 111, art. 3, ad 2.

secundum executionem operis, et secundum hoc pertinet ad dolum : et ideo dolus importat quamdam executionem astutiæ, et secundum hoc ad astutiam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut astutia propriè accipitur in malo, abusive autem in bono, ita etiam et dolus qui est astutiæ executio.

Ad secundum dicendum, quòd executio astutiæ ad decipiendum, primò quidem et principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa, quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum, in lib. *De Doct. Christ.*, (lib. I, cap. 3); et ideo dolus maximè attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud *Psalm.* CV : « Et dolum fecerunt in servos ejus. » Est etiam dolus in corde, secundum illud *Eccles.*, XIX : « Interiora ejus plena sunt dolo. » Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud *Psalm.* XXXVII : « Et dolos tota die meditabantur. »

Ad tertium dicendum, quòd quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quòd excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant; et ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur, quamvis contingat quandoque quòd absque astutia et dolo aliqui apertè et per violentiam malum operentur; sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

ARTICULUS V.

Utrùm fraus ad astutiam pertineat.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quòd aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quòd aliquis patiatur fraudem, secundum illud I *ad Cor.*, VI : « Quare non magis fraudem patimini. » Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Præterea, fraus pertinere videtur ad illicitam exceptionem vel receptionem exteriorum rerum; dicitur enim *Act.*, V, quòd « vir quidam nomine Ananias cum Sapphira uxore sua

vendidit agrum, et fraudavit de pretio agri. » Sed illicitè usurpare vel retinere res exteriores, pertinet ad injustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. Præterea, nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos; dicitur enim *Prov.*, I, de quibusdam, quòd « moliuntur fraudes contra animas suas. » Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Sed contra, fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud *Job*, XIII : « Numquid decipietur, ut homo, vestris fraudulentiis? » Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

(Conclusio. — Sicut dolus astutiæ executio est, secundum quod per verba seu facta sit, ita fraus ad astutiam spectat, prout astutiæ opus expletur per facta.)

Respondeo dicendum, quòd sicut *dolus* consistit in executione astutiæ, ita etiam et *fraus*. Sed in hoc differre videatur, quod *dolus* pertinet universaliter ad executionem astutiæ, sive fiat per verba, sive per facta; *fraus* autem magis propriè pertinet ad executionem astutiæ, secundum quod fit per facta.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non inducit fideles ad hoc quòd decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quòd effectum deceptionis patienter tolerent, in sustinendis injuriis fraudulenter illatis.

Ad secundum dicendum, quòd executio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiæ fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam, vel illiberalitatem.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos vel contra animas suas; sed ex justo Dei judicio provenit, ut id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundum illud *Psalm.* VII : « Incidit in foveam quam fecit.

ARTICULUS VI.

Utrùm licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsidentem enim pertinet, sollicitum esse de his quibus præest, secundum illud *Rom.*, XII : « Qui præest in sollicitudine. » Sed homo præest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud *Psalm.* VIII : « Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves et boves, etc. » Ergo homo debet habere sollicitudinem de rebus temporalibus.

2. Præterea, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia quibus vitam sustentet : unde Apostolus dicit II *ad Thessal.*, III : « Si quis non vult operari, non manducet. » Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

3. Præterea, sollicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est, secundum illud II *ad Timoth.*, I : « Cùm Romam venisset, sollicitè me quæsivit. » Sed sollicitudo temporalium rerum maxìmè pertinet ad opera misericordiæ; puta cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et viduarum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Matth.*, VI : « Nolite sollicìti esse, dicentes : quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? » quæ tamen sunt maximè necessaria.

Conclusio. — Temporalium sollicitudo illicita est, si ea ultimus finis quærantur, vel si ad ea procuranda superfluum tempus adhibeatur, vel si nimium timeamus ne nobis in necessitate deficiant.)

Respondeo dicendum, quòd sollicitudo importat studium

(1) De his etiam infrà, qu. 118, art. 7; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 135; ut et *Quodlib.*, VII, art. 17, ad 7; et super *Epist. ad Philip.*, cap. IV, lect.

quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem, quòd majus studium adhibetur, ubi est timor deficiendi. Et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita : uno quidem modo, ex parte ejus de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quæramus. Unde et Augustinus dicit in lib. *De operibus Monachorum* (cap. 26) : « Cum Dominus dicit, » *Nolite solliciti esse, etc.* : « Hoc dicit, ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur. » Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quòd homo à spiritualibus quibus principaliùs inservire debet, retrahitur : et ideo dicitur *Matth.*, XIII, quòd *sollicitudo sæculi suffocat verbum*. Tertiò modo, ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod Dominus tripliciter excludit : primò, propter majora beneficia homini præstita divinitus præter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam; secundò propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit, absque opere humano secundum proportionem suæ naturæ; tertiò ex divina providentia, propter cujus ignorantiam Gentiles circa temporalia bona quærenda principalius sollicitantur. Et ideo concludit quòd principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quòd etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

Ad primum ergo dicendum, quòd temporalia bona subjecta sunt homini, ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superfluè circa ea sollicitetur.

Ad secundum dicendum, quòd sollicitudo ejus qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, sed moderata. Et ideo Hieronymus (in illud « Nolite solliciti esse » *Matth.*, V), dicit quòd « labor exercendus est, sollicitudo tollenda, » superflua scilicet animum inquietans.

Ad tertium dicendum, quòd sollicitudo temporalium, in operibus misericordiæ, ordinatur ad finem charitatis : et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

ARTICULUS VII.

Utrùm quis debeat esse sollicitus futurorum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd aliquis debeat sollicitus esse futurorum. Dicitur enim *Proverb.*, VI : « Vade ad formicam, o piger, et considera vias ejus, et disce sapientiam; quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat. » Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

2. Præterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet (1). Sed prudentia præcipuè est futurorum; præcipua enim pars ejus est providentia futurorum, ut suprà dictum est. Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

3. Præterea, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum, sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur *Joan.*, XII, loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Judas deferebat. Apostoli etiam conservabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur, ut legitur *Act.*, IV. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

Sed contra est, quòd Dominus dicit *Matth.*, VI : « Nolite solliciti esse in crastinum. » Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieronymus.

(Conclusio. — Oportet hominem tempore congruenti atque opportuno, non autem extra illud tempus, de futuris esse sollicitum.)

Respondeo dicendum, quòd nullum opus potest esse virtuosum nisi debitis circumstantiis vestiatur : inter quas una est debitum tempus, secundum illud *Eccles.*, VIII : « Omni negotio tempus est et opportunitas; » quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria sollicitudo, sicut

(1) Ut ex professo propositum et probatum est, qu. 47, art. 9, sicut etiam quod sequitur, indicatum est qu. 49, art. 6.

tempori æstatis competit sollicitudo metendi, tempori autem autumni competit sollicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis de vindemia jam esset sollicitus, superfluè præoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde hujusmodi sollicitudinem tanquam superfluam Dominus prohibet, dicens : « Nolitè solliciti esse in crastinum. » Unde subdit : « Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi, » id est, suam propriam sollicitudinem habebit, quæ sufficit ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit : « Sufficit diei malitia sua, » id est, afflictio sollicitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd formica habet sollicitudinem congruam tempori. Et hoc nobis imitandum proponitur.

Ad secundum dicendum, quòd ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset tamen inordinata futurorum providentia vel sollicitudo, si quis temporalia (in quibus dicitur *præteritum* et *futurum*) tanquam fines quæreret; vel si superflua quæreret ultra præsentis vitæ necessitatem, vel si tempus sollicitudinis præoccuparet.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte,* (lib. II, cap. 12, vel 26) : « Cum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de crastino sollicitum esse; nam et ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; et in actibus Apostolorum scriptum est ea quæ ad victum sunt necessaria procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista non militet Deo. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm hujusmodi vitia oriantur ex avaritia.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd hujusmodi vitia non oriantur ex avaritia. Quia, sicut dictum est (qu. 53, art. 6), per luxuriam maximè ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed hujusmodi vitia opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ. Ergo hujusmodi vitia maximè ex luxuria

oriuntur, præsertim cum Philosophus dicat in VII *Ethic.*, quòd « venus est dolosa, et ejus corrigia est varia; » et quòd « ex insidiis agit incontinens concupiscentiæ. »

2. Præterea, prædicta vitia habent quamdam similitudinem prudentiæ, ut dictum est (qu. 57, art. 13). Sed ad prudentiam, cùm sit in ratione, majorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, ut superbia et inanis gloria. Ergo hujusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri, quam ex avaritia.

3. Præterea, homo insidiis utitur non solùm in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes : quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo prædicta vitia non solùm oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

Sed contra est, quòd Gregorius, XXXI *Moral.*, ponit fraudem « filiam avaritiæ, » (cap. 31, sive 17).

(Conclusio. — Prudentia carnis, astutia, dolus, et fraus, ac nimia temporalium sollicitudo, maximè ex avaritiæ vitio originem habent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 47, art. 13), prudentia carnis et astutia, cum dolo et fraude, quamdam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Præcipuè autem, inter alias virtutes morales, usus rationis rectæ apparet in justitia, quæ est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus, etiam maximè apparet in vitiis oppositis justitiæ. Opponitur autem sibi maximè avaritia; et ideo prædicta vitia maximè ex avaritia oriuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd luxuria propter vehementiam delectationis et concupiscentiæ, totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum; in prædictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directè ex luxuria. Quod autem Philosophus : « Venerem dolosam » appellat, hoc dicit secundum quamdam similitudinem, in quantum scilicet hominem subitò surripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ et delectationis. Unde et subdit, quòd « Venus furatur intellectum multum sapientis. »

Ad secundum dicendum, quòd ex insidiis agere, ad quamdam pusillanimitatem pertinere videtur; Magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* Et ideo, quia superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit; inde est quòd non directè ex superbia hujusmodi vitia oriuntur, quæ utuntur fraude et dolo. Magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quæ utilitatem quærit, parvi pendens excellentiam.

Ad tertium dicendum, quòd ira habet subitum motum: unde præcipitanter, agitet absque consilio, quo utuntur prædicta vitia, licet inordinatè. Quod autem aliqui insidiis utantur ad cædes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio: quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Philosophus in II *Rhetor.*

QUÆSTIO LVI.

De præceptis ad prudentiam pertinentibus, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis ad prudentiam pertinentibus.

Et circa hoc quæruntur duo. 1° De præceptis pertinentibus ad prudentiam. 2° De præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

ARTICULUS I.

Utrùm de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi. De principali enim virtute principaliora præcepta dari debent. Sed principaliora præcepta legis sunt præcepta decalogi. Cùm ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quòd

de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

2. Præterea, in doctrina evangelica continetur lex, maxime quantum ad præcepta decalogi. Sed in doctrina evangelica datur præceptum de prudentia, ut *Matth.*, X : « Estote prudentes sicut serpentes. » Ergo inter præcepta decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

3. Præterea, alia documenta veteris Testamenti ad præcepta decalogi ordinantur. Unde et *Malach.*, ult. dicitur : « Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Oreb. » Sed in aliis documentis veteris testamenti dantur præcepta de prudentia; sicut *Proverb.*, III : « Ne innitaris prudentiæ tuæ ; » et infrà IV, cap. : « Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos. » Ergo et in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, et præcipuè inter præcepta decalogi.

Sed contrarium patet enumeranti præcepta decalogi.

(Conclusio. — Quanquam omnia decalogi præcepta ad prudentiam spectent, quia ipsa est omnium virtuosorum actuum directiva, de ea tamen non fuit aliquod speciale præceptum dandum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 100, art. 1), cùm de præceptis ageretur, præcepta decalogi sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipuè autem sunt de dictamine rationis naturalis, fines humanæ vitæ; qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex suprà dictis patet (qu. 47, art. 6). Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut suprà dictum est (qu. 47, art. 6). Et ideo non fuit conveniens ut inter præcepta decalogi, aliquod præceptum poneretur ad prudentiam pertinens directè; ad quam tamen omnia præcepta decalogi pertinent, secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet prudentia sit simpliciter principalior virtus aliis virtutibus moralibus, justitia tamen principaliùs respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, ut suprà dictum est (qu. 44, art. 1). Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, ma-

gis debuerunt ad justitiam, quàm ad prudentiam pertinere.

Ad secundum dicendum, quòd doctrina evangelica est doctrina perfectionis (1). Et ideo oportuit, quòd in ipsa perfectè institueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines, sive sint ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia præcepta dari.

Ad tertium dicendum, quòd sicut alia doctrina veteris Testamenti ordinatur ad præcepta decalogi, ut ad finem; ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris Testamenti, homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS II.

Utrùm in veteri lege fuerint convenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam, sicut imprudentia et partes ejus, quàm illa quæ cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia et quæ ad ipsam pertinent. Sed hæc vitia prohibentur in lege; dicitur enim *Levit.*, XIX : « Non facies calumniam proximo tuo; » et *Deut.*, XV : « Non habebis in sacculo tuo diversa pondera, minus et majus. » Ergo de illis vitiis quæ directè opponuntur prudentiæ, aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

2. Præterea, in multis aliis rebus potest fieri fraus quàm in emptione et venditione. Inconvenienter ergo fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

3. Præterea, eadem ratio est præcipiendi actum virtutis, et

(1) Per quam hoc loco patet non intelligi perfectionem consiliorum, sed præceptorum; quia de illa perfectione intelligitur quæ omnibus necessaria est ad salutem, qualis utique non est consiliorum perfectio, ut infrà suo loco (scilicet qu. 184, art. 3), quoad utramque perfectionem expendetur.

prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiæ non inveniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed contrarium patet per præcepta legis inducta.

(CONCLUSIO. — Cùm prohibitiva præcepta de vitiis prudentiæ oppositis in lege veteri data, ad astutiæ, quatenus ipsa astutia justitiæ adversatur, extirpationem spectent, convenienter procul dubio tradita sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 60, art. 3, ad 1), justitia maximè respicit rationem debiti; quod requiritur ad præceptum, quia justitia est ad reddendum debitum alteri, ut infrà dicetur (qu. 58, art. 1). Astutia autem, quantum ad executionem, maximè committitur in his circa quæ est justitia, ut dictum est (qu. 33, art. 5). Et ideo conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiæ, in quantum ad injustitiam pertinet: sicut aliquis cùm dolo et fraude alicui calumniam ingerit, vel ejus bona surripit.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa vitia quæ directè opponuntur prudentiæ manifesta contrarietate, non ita pertinent ad injustitiam, sicut executio astutiæ: et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quæ ad injustitiam pertinent.

Ad secundum dicendum, quòd omnis fraus vel dolus commissa in his quæ ad injustitiam pertinent, potest intelligi esse prohibita, *Levit.*, XIX, in prohibitione calumniæ. Præcipuè autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione, secundum illud *Eccles.*, XXVI: « Non justificabitur caupo à peccato labiorum. » Propter hoc specialiter præceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa.

Ad tertium dicendum, quòd omnia præcepta de actibus justitiæ in lege data, pertinent ad executionem prudentiæ; sicut et præcepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione, pertinent ad executionem astutiæ.

QUÆSTIO LVII.

De jure, in quatuor articulos divisa.

Consequenter post prudentiam considerandum est de justitia.

Circa quam quadruplex consideratio occurrit : prima est, de justitia; secunda, de partibus ejus; tertia, de dono ad hoc pertinente; quarta, de præceptis ad justitiam pertinentibus.

Circa justitiam verò consideranda sunt quatuor : primò quidem, de jure; secundò, de ipsa justitia; tertiò, de injustitia; quartò, de judicio.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm jus sit objectum justitiæ. 2° Utrùm jus convenienter dividatur in jus naturale et positivum. 3° Utrùm jus gentium sit idem quod jus naturale. 4° Utrùm jus dominativum et paternum, debeant specialiter distingui.

ARTICULUS I.

Utrùm jus sit objectum justitiæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd jus non sit objectum justitiæ. Dicit enim Celsus jurisconsultus (1), quòd « jus est ars boni et æqui. » Ars autem non est objectum justitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo jus non est objectum justitiæ.

2. Præterea, lex sicut Isidorus dicit in lib. *Etymol.*, « juris est species. » Lex autem non est objectum justitiæ, sed magis prudentiæ. Unde et Philosophus *legispositivam*, partem prudentiæ ponit. Ergo jus non est objectum justitiæ.

3. Præterea, justitia principaliter subjicit hominem Deo, dicit enim Augustinus in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 15), quòd « justitia est amor Deo tantum serviens, et ob hoc bene imperans cæteris quæ homini subjecta sunt. » Sed jus non

(1) Ut Ulpianus refert in *Digesto veteri*, lege I.

pertinet ad divina, sed solum ad humana; dicit enim Isidorus in lib. *Etymol.* (ubi suprà), quòd « fas lex divina est, jus autem lex humana. » Ergo jus non est objectum justitiæ.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in eodem, quòd « jus dictum est, quia est justum. » Sed justum est objectum justitiæ; dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, quòd « omnes talem habitum volunt dicere *justitiam*, à quo operativi justorum sunt. » Ergo jus est objectum justitiæ.

(Conclusio. — Jus, sive quod justum est, ut speciale objectum, virtuti justitiæ attribuitur.)

Respondeo dicendum, quòd justitiæ proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quamdam, ut ipsum nomen demonstrat; dicuntur enim vulgariter, ea quæ adæquantur, justari. Æqualitas autem ad alterum est; aliæ autem virtutes perficiunt hominem solùm in his quæ ei conveniunt secundum seipsum. Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem; rectum verò quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad aliud. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum, quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus determinatur secundum se objectum, quod vocatur *justum;* et hoc quidem est jus. Unde manifestum est quòd jus est objectum justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd consuetum est, quòd nomina à sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda : sicut nomen *medicinæ* impositum est primò ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum; deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen, *jus*, primò impositum est ad significandum ipsam rem justam; postmodum ut eam est derivatum ad artem

qua cognoscitur quid sit justum; et ulterius ad significandum locum in quo jus redditur, sicut dicitur aliquis *comparere in jure*. Et ulterius dicitur etiam quòd jus redditur ab eo ad cujus officium pertinet justitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut eorum quæ per artem exterius fiunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis : ita etiam illius operis justi quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur ex; est enim lex secundum Isidorum *constitutio scripta*. Et ideo lex non est ipsum jus propriè loquendo, sed aliqualis ratio juris.

Ad tertium dicendum, quòd quia justitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalens recompensare, inde est quòd *justum* secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo. Et propter hoc, non dicitur propriè *jus* lex divina, sed *fas;* quia videlicet sufficit Deo, ut impleamus quod pos sumus. Justitia tamen ad hoc tendit, ut homo quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

ARTICULUS II.

Utrùm jus convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd jus non convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum. Illud enim quod est naturale, est immutabile, et idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale; quia omnes regulæ juris humani, in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod jus naturale.

2. Præterea, illud dicitur esse *positivum*, quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est justum, quia

(1) De his etiam infrà, qu. 60, art. 5; ut et 1, 2, qu. 95, art. 4; et V *Ethic.*, lect. 12.

à voluntate humana procedit; alioquin voluntas hominis injusta esse non posset. Ergo cum *justum* sit idem quod *jus*, videtur quòd nullum sit jus positivum.

3. Præterea, jus divinum non est jus naturale, cùm excedat naturam humanam; similiter etiam non est jus positivum, quia non innititur auctoritati humanæ, sed auctoritati divinæ. Ergo inconvenienter dividitur jus, per naturale et positivum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V. *Ethic.*, quòd « politici justi hoc quidem naturale est, hoc autem legale, *id est*, lege positum. »

(Conclusio. — Jus convenienter dividitur in naturale et positivum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), *jus* ve *justum*, est aliquod opus adæquatum alteri secundum quem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, putà cum aliquis tantum dat, ut tantumdem reciat; et hoc vocatur *jus naturale*. Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter: uno modo, per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; alio modo, ex consensu publico, putà cùm totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri, vel cùm princeps, qui curam populi habet, et ejus personam gerit; et hoc dicitur *jus positivum*.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod est naturale habet naturam immutabilem oportet quòd sit semper et ubique; natura autem hominis est mutabilis: et ideo id quod licitum est homini, potest aliquando deficere. Sicut naturalem habet, ut deponenti depositum reddatur; et si ita quòd natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quòd voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non reddendum, ne homo perversam voluntatem habens, utatur, ut puta si furiosus vel hostis reipublicæ arma reposcat.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere justum in his quæ secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam; et in his habet locum *jus positivum*. Unde Philosophus dicit in V *Ethic.* (ut suprà), quòd « legale justum est, quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt. » Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum : puta si statuatur, quòd liceat furari, vel adulterium committere. Unde dicitur *Isai.*, X : « Væ qui condunt leges iniquas. »

Ad tertium dicendum, quòd jus divinum dicitur, quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quæ sunt naturaliter justa, sed tamen eorum justitia homines latet; partim autem est de his quæ fiunt justa institutione divina. Unde etiam jus divinum per hæc duo distingui potest, sicut et jus humanum. Sunt enim in lege divina quædam præcepta, quia bona; et prohibita, quia mala : quædam verò bona, quia præcepta; et mala, quia prohibita.

ARTICULUS III.

Utrùm jus gentium sit idem cum jure naturali.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd jus gentium sit idem cum jure naturali. Non enim omnes conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in jure gentium omnes homines conveniunt; dicit enim jurisconsultus, quòd « jus gentium est, quo gentes omnes utuntur. » Ergo jus gentium est jus naturale.

2. Præterea, servitus inter homines est naturalis; quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philosophus probat in I *Polit.* (cap. 3 et 4). Sed « servitutes pertinent ad jus gentium, » ut Isidorus dicit (ubi suprà). Ergo jus gentium est jus naturale.

3. Præterea, jus, ut dictum est, dividitur per jus naturale

(1) De his etiam 1, 2, qu. 95, art. 4, ad 1; et V *Ethic.*, lect. 12.

et positivum. Sed jus gentium non est jus positivum; non enim omnes gentes unquam convenerunt, ut ex communi condicto aliquid statuerent. Ergo jus gentium est jus naturale.

Sed contra est, quòd Isidorus dicit (ubi suprà), quòd « jus aut naturale est, aut civile, aut gentium. » Et ita jus gentium distinguitur à jure naturali.

(Conclusio. — Cùm jus naturale omnium animalium sit commune, jus autem gentium ad solos homines spectet, liquet hinc aliquam esse juris naturalis et juris gentium differentiam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), *jus* sive *justum* naturale est quod ex sui natura est adæquatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter : uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet, et parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, putà proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolutè, non habet unde magis sit ujus, quàm illius; sed si consideretur ad opportunitatem coendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamam commensurationem ad hoc quòd sit unius, et non alteus, ut patet per Philosophum in II *Polit.* (cap. 4). Absolutè ıtem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed iam aliis animalibus; et ideo jus quod dicitur naturale sendum primum modum, commune est nobis et aliis animaıus. A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium, ut isconsultus dicit, quia illud omnibus animalibus, hoc solùm minibus inter se commune est. Considerare autem aliquid, nparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium ratio- : et ideo, hoc idem est naturale homini, secundum raıem naturalem quæ hoc dictat. Et ideo dicit Cajus jurisconıus : « Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, apud omnes gentes peræquè custoditur, vocaturque jus tium. »

t per hoc patet responsio ad primum.

d secundum dicendum, quòd hunc hominem esse servum

(absolutè considerando) magis quàm alium, non habet rationem naturalem; sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est huic quòd regatur à sapientiori, et illi quod ab hoc juvetur, ut dicitur in I *Polit.* Et ideo servitus pertinens ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

Ad tertium dicendum, quòd quia ea quæ sunt juris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem; inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta.

ARTICULUS IV.

Utrùm debeat specialiter distingui jus paternum et dominativum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non debeat specialiter distingui jus *paternum* et *dominativum*. Ad justitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est, ut dicit Ambrosius in I *De Officiis* (cap. 24). Sed jus est objectum justitiæ, sicut dictum est (art. 1). Ergo jus ad unumquemque æqualiter pertinet; et sic non debet distingui specialiter jus patris et domini.

2. Præterea, ratio *justi* est lex, ut dictum est (art. 1, ad 2). Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 90, art. 1); non autem respicit bonum privatum unius personæ, aut etiam unius familiæ (1). Non ergo debet esse aliquod speciale *jus* vel *justum dominativum* vel *paternum*, cum dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur I *Polit.*

3. Præterea, multæ aliæ sunt differentiæ graduum in hominibus, ut putà, quòd quidam sunt *milites*, quidam *sacerdotes*, quidam *principes*. Ergo ad eos debet aliquod speciale jus vel *justum* determinari.

(1) Juxta illud ex Isidoro, ubi suprà; *Lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta*, ut cap. 21, prope finem habetur, ac ex eodem in *Decretis*, dist. 4, cap. *Erit autem lex, etc.*

Sed contra est, quòd Philosophus in V *Ethic.*, specialiter à justo politico distinguit *dominativum* et *paternum*, et alia hujusmodi.

(Conclusio. — Convenienter distinguitur jus, quod non alterum simpliciter est, in *jus paternum* et *jus dominativum*, quorum paternum inter patrem et filium, dominativum inter dominum et servum est.)

Respondeo dicendum, quòd *jus* sive *justum* dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici duplíciter. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum : sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis. Et inter tales, secundum Philosophum in V *Ethic.*, (ut suprà), est simpliciter *justum*. Alio modo dicitur aliquid *alterum* non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens; et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars ejus, ut dicitur in VIII *Ethic.*, et servus est aliquid domini, quia est instrumentum jus, ut dicitur in I *Polit.* Et ideo patris ad filium non est comparatio, sicut ad *simpliciter alterum*. Et propter hoc non est sibi simpliciter justum, sed *quoddam justum*, scicet *paternum* : et eadem ratione, nec inter dominum et servum, sed est inter eos *dominativum justum*. Uxor autem, tamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum sicut ad corprium corpus, ut patet per Apostolum *ad Ephes.*, V, tamen magis distinguitur à viro quàm filius à patre, vel servus à domino; assumitur enim in quamdam socialem vitam matrimonii. Et ideo, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, (ut suprà), inter virum et uxorem plus est de ratione justi, quàm inter patrem et filium, vel dominum et servum; quia cùm vir et uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitem (ut patet in I *Polit.*) ideo inter eos non est etiam simpliciter *politicum justum*, sed magis *justum œconomicum*.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad justitiam pertinet reddere jus suum unicuique, supposita tamen diversitate unius alterum; si quis enim sibi det quod sibi debetur, non provocatur hoc *justum*. Et quia quod est filii, est patris, et

quod est servi, est domini, ideo non est propriè justitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad secundum dicendum, quòd filius in quantum filius, est aliquid patris, et similiter servus in quantum servus, est aliquid domini; uterque tamen, prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum : et ideo in quantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est justitia. Et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium, vel domini ad servum. Sed in quantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio *justi* vel *juris*.

Ad tertium dicendum, quòd omnes aliæ diversitates personarum, quæ sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius : et ideo ad eos est *justum* secundum perfectam rationem justitiæ. Distinguitur tamen istud *justum* secundum diversa officia : unde dicitur *jus militare*, vel *jus magistratuum*, aut *sacerdotum*, non propter defectum à *simpliciter justo*, sicut dicitur *jus paternum* et *dominativum*, sed propter hoc quod unicuique conditioni personæ, secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

QUÆSTIO LVIII.

De justitia, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de justitia.

Circa quam quæruntur duodecim. 1° Quid sit justitia. 2° Utrùm justitia semper sit ad alterum. 3° Utrùm sit virtus. 4° Utrùm sit in voluntate sicut in subjecto. 5° Utrùm sit virtus generalis. 6° Utrùm secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute. 7° Utrùm sit aliqua justitia particularis. 8° Utrùm justitia particularis habeat propriam materiam. 9° Utrùm sit circa passiones, vel circa operationes tantùm. 10° Utrùm medium justitiæ sit medium rei.

11° Utrùm actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est.
12° Utrùm justitia sit præcipua inter alias virtutes morales.

ARTICULUS I.

***Utrùm convenienter diffiniatur justitia, quòd est* perpetua et constans voluntas, jus suum unicuique tribuendi.**

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter diffiniatur justitia à (1) jurisperitis, quòd « justitia est perpetua et constans voluntas, jus suum unicuique tribuendi. » Justitia enim secundum Philosophum in V *Ethic.*, est « habitus à quo sunt aliqui operativi justorum, et quo operantur, et volunt justa. » Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum. Ergo inconvenienter justitia dicitur esse *voluntas*.

2. Præterea, rectitudo voluntatis non est voluntas; alioquin si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quòd nulla voluntas esset perversa. Sed, secundum Anselmum in lib. *De veritate* (cap. 13), « justitia est rectitudo. » Ergo justitia non est voluntas.

3. Præterea, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo justitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit justitia.

4. Præterea, omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superfluè ergo utrumque ponitur in diffinitione justitiæ, *perpetuum* et *constans*.

5. Præterea, reddere jus unicuique, pertinet ad principem. Ergo justitia sit unicuique jus suum tribuens, sequitur quòd justitia non sit nisi in principe; quod est inconveniens.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ* (cap. 15), quòd « justitia est amor Deo tantum serviens. » Non ergo reddit unicuique quod suum est.

Conclusio. — Justitia perpetua et constans voluntas est, jus suum unicuique tribuendi; vel est habitus secundum quem

1) Sicut eam definit Ulpianus loco jam superiùs indicato, licet lege I *Digesti*, paragr. 10; non ut priùs hic minùs nè *jus suum unicuique tribuens*, quia plus est voluntatem dare tribuendi quàm simpliciter tribuere.

aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit; vel est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi.)

Respondeo dicendum, quòd prædicta justitiæ diffinitio conveniens est, si rectè intelligatur. Cùm enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quòd virtus diffiniatur per actum bonum, qui est circa propriam materiam virtutis. Est autem justitia præcipuè circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infrà patebit (art. 2). Et ideo actus justitiæ per comparationem ad propriam materiam virtutis et objectum tangitur, cum dicitur : « Jus suum unicuique tribuens; » quia, ut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* : « Justus dicitur, quia jus custodit. » Ad hoc autem, quòd aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quòd sit voluntarius, et quòd sit stabilis et firmus; quia Philosophus dicit in II *Ethic.*, quòd ad virtutis actum requiritur : primo quidem, quòd « operetur sciens; » secundo autem, quòd « eligens, et propter debitum finem; » tertio, quòd « immobiliter operetur. » Primum autem horum includitur in secundo; quia « quod per ignorantiam agitur est involuntarium, » ut dicitur in III *Ethic.* Et ideo in diffinitione justitiæ, primo ponitur *voluntas*, ad ostendendum quòd actus justitiæ debet esse voluntarius. Additur autem de constantia et perpetuitate, ad designandam actus firmitatem. Et ideo prædicta diffinitio est completa diffinitio justitiæ, nisi quòd actus ponitur pro habitu, qui per actumspecificatur, habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam diffinitionis reducere, posset sic dicere, quòd « justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit. » Et quasi est eadem diffinitio cum ea quam Philosophus ponit in V *Ethic.*, dicens, quòd « justitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd *voluntas* hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum, quòd apud auctores habitus per actus diffiniantur : sicut Augustinus dicit super *Joan.*, (Tract. 79), quòd « fides est credere quod non vides. »

Ad secundum dicendum, quòd neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum. Est tamen habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas potest dici perpetua dupliciter : uno modo, ex parte ipsius actus, quia perpetuo durat, et sic solius Dei voluntas est perpetua; alio modo, ex parte objecti, quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid. Et hoc requiritur ad rationem justitiæ. Non enim sufficit ad rationem justitiæ, quòd aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare justitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus injustè agere; sed requiritur quòd homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus justitiam conservandi.

Ad quartum dicendum, quòd quia *perpetuum* non accidit tur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superfluè additur, *constans* : ut, sicut per hoc quod dicitur, *perpetua voluntas*, designatur quòd aliquis gerat in proposito perpetuo justitiam conservandi; ita etiam per hoc quod dicitur, *constans*, designetur quòd in hoc proposito firmiter perseveret.

Ad quintum dicendum, quòd judex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis; quia judex est *justum formatum*, et princeps est *custos justi*, ut dicitur in V *Ethic.* Sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad sextum dicendum, quòd sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut suprà dictum est (qu. 25, art. 1), etiam in hoc quod homo servit Deo, includitur quòd unicuique reddat quod debet.

ARTICULUS II.

Utrùm justitia semper sit ad alterum.

secundum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apostolus *ad Rom.*, III,

De his etiam suprà, qu. 57, art. 4; et in hac ipsa qu., art. 6, infrà; et qu. 2, de virtut., art. 7, ad 12.

quòd « justitia Dei est per fidem Jesu Christi. » Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque justitia.

2. Præterea, secundum Augustinum in libro *De moribus Ecclesiæ* (cap. 18), « ad justitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo, bene imperare cæteris quæ homini sunt subjecta. » Sed appetitus sensitivus est homini subjectus, ut patet *Gen.*, IV, ubi dicitur : « Subter te erit appetitus ejus, (scilicet peccati), et tu dominaberis illius. » Ergo ad justitiam pertinet dominari proprio appetitui : et sic erit justitia ad seipsum.

3. Præterea, justitia Dei est æterna. Sed nihil aliud est Deo coæternum. Ergo de ratione justitiæ non est quòd sit ad alterum.

4. Præterea, sicut operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari, ita etiam operationes quæ sunt ad seipsum. Sed per justitiam rectificantur operationes, secundum illud *Proverb.*, XI : « Justitia simplicis diriget viam ejus. » Ergo justitia non est solum circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

Sed contra est, quòd Tullius dicit in I *De Offic.*, quòd « justitiæ ea ratio est, qua societas hominum inter ipsos et vitæ communitas continetur. » Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo justitia est solum circa ea quæ sunt ad alterum.

(Conclusio. — Cum justitia æqualitatem importet, semper ad alterum est; ex translatione autem alicujus ad seipsum, justitia esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), cum nomen justitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione justitia habet quòd sit ad alterum; nihil enim est sibi æquale, sed alteri. Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod æqualitas ista quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, propriè loquendo, partium et formarum seu potentiarum; non enim propriè dicitur

(1) Tum articulo immediatè præcedenti; tum qu. 57, art. 1, 2 et 3; tum etiam 1, 2, qu. 113, art. 1.

quòd manus percutiat, sed homo per manum; neque propriè dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem. Secundum tamen similitudinem quamdam hæc dicuntur. Justitia ergo propriè dicta requirit diversitatem suppositorum et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno, et eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia, sicut *ratio*, *irascibilis* et *concupiscibilis* : et ideo metaphoricè in uno et eodem homine dicitur esse justitia, secundum quòd *ratio* imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quòd hæc obediunt rationi; et diversaliter secundum quòd unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde et Philosophus in V *Ethic.*, hanc justitiam appellat, *secundum metaphoram* dictam.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia quæ fit per fidem Christi, est per quam justificatur impius, quæ quidem in ipsa ordinatione partium animæ consistit, sicut suprà dictum (1, 2, qu. 113, art. 1) cum de justificatione impii ageretur. Hæc autem pertinet ad justitiam metaphoricè dictam, quæ potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd justitia Dei est æterna secundum voluntatem et propositum æternum. Et in hoc præcipuè consistit; quamvis secundum effectum non sit ab æterno, quia nihil est Deo coæternum.

Ad quartum dicendum, quòd actiones quæ sunt hominis ad alterum, sufficienter rectificantur, rectificatis passionibus per virtutes morales. Sed actiones quæ sunt ad alterum, indigent specialiter rectificatione, non solum per comparationem ad se, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Circa eas est specialis virtus, quæ est justitia.

ARTICULUS III.

Utrùm justitia sit virtus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd justitia non sit virtus. Dicitur enim *Lucæ* XVII : « Cùm feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : servi inutiles sumus; quod debuimus facere fecimus. » Sed non est inutile facere opus virtutis; dicit enim Ambrosius in II *De Officiis* (cap. 6) : « Utilitatem non pecuniarii lucri æstimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis. » Ergo facere quod quis debet facere, non est opus virtutis. Est autem opus justitiæ. Ergo justitia non est virtus.

2. Præterea, quod fit ex necessitate, non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad justitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorius. Actibus autem virtutum meremur. Ergo justitia non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quæ exterius constituuntur, non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per Philosophum in IX *Metaphys.* (text. 16). Cum ergo ad justitiam pertineat exteriùs facere aliquod opus secundum se justum, videtur quòd justitia non sit virtus moralis.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit in II *Moral.*, (cap. 27, vel 36), quòd « in quatuor virtutibus (scilicet temperantia, prudentia, fortitudine, et justitia), tota bona operis structura consurgit. »

(Conclusio. — Cùm justitia humanas operationes bonas et rectas efficiat, ipsa necessariò est virtus.)

Respondeo dicendum, quòd virtus humana est, quæ bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit : quod quidem convenit justitiæ. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quòd attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cùm justitia operationes humanas rectificet, manifestum est quòd opus hominis bonum

(1) De his etiam in V *Ethic.*, lect. 2 et 3.

reddit; et, ut Tullius dicit in I *De Officiis*, « ex justitia præ-
cipuè viri boni nominantur. » Unde, sicut ibidem dicit, « in
ea virtutis splendor est maximus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm aliquis facit quod de-
bet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed
olum abstinet à damno ejus; sibi tamen facit utilitatem, in
uantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet;
iod est virtuosè agere. Unde dicitur *Sap.*, VIII, quòd « sa-
entia Dei sobrietatem et justitiam docet, et prudentiam, et
tutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus, » (scilicet
tuosis).

Ad secundum dicendum, quòd duplex est necessitas : una
ctionis; et hæc, quia repugnat voluntati, tollit rationem
iti. Alia autem est necessitas ex obligatione præcepti, sive
necessitate finis, quando scilicet aliquis non potest conse-
tinem virtutis, nisi hoc faciat; et talis necessitas non
dit rationem meriti, in quantum aliquis hoc quod sic est
sarium, voluntariè agit; excludit tamen gloriam supere-
onis, secundum illud I *ad Cor.*, IX : « Si evangeliza-
non est mihi gloria; necessitas enim mihi incumbit. »

tertium dicendum, quòd justitia non consistit circa exte-
res, quantum ad hoc quod est *facere*, quod pertinet
m, sed quantum ad hoc quòd utitur eis ad alterum.

ARTICULUS IV.

rùm justitia sit in voluntate sicut in subjecto.

rtum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia non sit
te sicut in subjecto. Justitia enim quandoque de-
ur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus.
ia non est in voluntate sicut in subjecto.

rea, justitia est circa quæ sunt ad alterum. Sed
iquid ad alterum est rationis. Justitia ergo non est
sicut in subjecto, sed magis in ratione.

rea, justitia non est virtus intellectualis, cùm non

s etiam in III, *Sent.*, dist. 33, qu. 6, art. 4,

ordinetur ad cognitionem : unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subjectum virtutis moralis est « rationale per participationem, » quod est irascibilis et concupiscibilis, ut patet per Philosophum in I *Ethicor*. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

Sed contra est, quòd Anselmus dicit (*In dialogo de veritate*, cap. 13), quòd « justitia est rectitudo voluntatis, propter se servata. »

(Conclusio. — Justitia, cùm non ad actum cognoscitivum dirigendum ordinetur, sed sit operis appetitus intellectivi directiva, ipsa non in intellectu, neque in parte aliqua sensus, sed in voluntate est tanquam in proprio subjecto.)

Respondeo dicendum, quòd illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur. Justitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum; non enim dicimur justi ex hoc quod rectè aliquid cognoscimus : et ideo subjectum justitiæ non est intellectus, vel ratio, quæ est potentia cognoscitiva. Sed, quia justi in hoc dicimur quod aliquid rectè agimus, proximum autem principium actus est vis appetitiva, necesse est quòd justitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subjecto. Est autem duplex appetitus, scilicet voluntas, quæ est in ratione, et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in I habitum est (seu 1 part. qu. 81, art. 1). Reddere autem unicuique quod suum est non potest procedere ex appetitu sensitivo ; quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum, sed hoc est proprium rationis. Unde justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo Philosophus diffinit justitiam per actum voluntatis, ut ex suprà dictis patet (art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quòd quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis quæ *veritas* dicitur,

quæstiunc. 3; et qu. 1, de virtut., art. 5; et lib. V *Ethic.*, lect. 1.

voluntati impressa propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde est quòd quandoque justitia *veritas* vocatur.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis (1). Et ideo, quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum : quod pertinet ad justitiam.

Ad tertium dicendum, quòd « rationale per participationem » non solum est irascibile et concupiscibile, sed omnino *appetitivum*, ut dicitur in I *Ethic.*, (cap. ult.), quia « omnis appetitus obedit rationi. » Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas : et ideo voluntas potest esse subjectum virtutis moralis.

ARTICULUS V.

Utrùm justitia sit virtus generalis.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd justitia non sit irtus generalis. Justitia enim condividitur aliis virtutibus, ut atet, *Sap.*, VIII : « Sobrietatem et justitiam docet, prudenam et virtutem. » Sed *generale* non condivitur, seu connuneratur speciebus sub illo *generali* contentis. Ergo justitia on est virtus generalis.

1. Præterea, sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam mperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non nitur virtus generalis. Ergo neque justitia debet aliquo modo ni virtus generalis.

3. Præterea, justitia est semper ad alterum, ut suprà dictum (art. 2). Sed peccatum quod est in proximum, non po- t esse peccatum generale; sed dividitur contra peccatum peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque justitia virtus generalis.

(1) Quando fertur in indifferens quod eligere potest vel non; apprehensionem autem intellectûs, quando in aliquid nearium vel appetitu necessario fertur, ut I. part., qu. 82, 1, ad 2, explicat S. Thomas.

(2) De his etiam infrà, qu. 59, art. 1; ut et 1, 2, qu. 60, 3; et lib. V *Ethic.*, lect. 1, 2 et 3.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V *Ethicor.*, quòd « justitia est omnis virtus. »

(Conclusio. — Cùm per justitiam omnium virtutum actus ad bonum commune ordinentur, ipsa est virtus generalis.)

Respondeo dicendum, quòd justitia, sicut dictum est (art. 2), ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter : uno modo, ad alium singulariter consideratum; alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quòd ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utramque ergo se potest habere justitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quòd omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est, totius est : unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo, bonum cujuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundum hoc, actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc, justitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 90, art. 2), inde est quòd talis justitia, prædicto modo generalis, dicitur *justitia legalis*, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia condivitur seu connumeratur aliis virtutibus, non in quantum est generalis, sed in quantum est specialis virtus, ut infrà dicetur (art. 7 et art. 12).

Ad secundum dicendum, quòd temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est, in concupiscibili et irascibili. Hujusmodi autem vires sunt appetitivæ quorumdam bonorum particularium, sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed justitia est sicut in subjecto, in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus. Et ideo justitia magis potest esse virtus generalis, quam temperantia vel fortitudo.

Ad tertium dicendum, quòd illa quæ sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, præcipuè quantum ad bonum commune. Unde et justitia legalis secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis : et eadem ratione injustitia potest dici peccatum commune. Unde dicitur I *Joan.*, III, quòd « omne peccatum est iniquitas. »

ARTICULUS VI.

Utrùm justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia, secun-
m quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni
tute. Dicit enim Philosophus in V *Ethic.*, (cap. 2, vel 3,
suprà), quòd « virtus et justitia legalis est eadem omni vir-
; *esse* autem non est idem. » Sed illa quæ differunt solum
ndum *esse*, vel secundum rationem, non differunt se-
lum essentiam. Ergo justitia est idem secundum essentiam
omni virtute.

Præterea, omnis virtus quæ non est idem per essentiam
omni virtute, est pars virtutis. Sed justitia prædicta, ut
n Philosophus dicit, « non est pars virtutis, sed tota
. » Ergo prædicta justitia est idem essentialiter cum
virtute.

'ræterea, per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum
orem finem, non diversificatur secundum essentiam
: sicut idem est essentialiter habitus temperantiæ,
i actus ejus ordinetur ad bonum divinum. Sed ad jus-
egalem pertinet, quòd actus omnium virtutum ordi-
d altiorem finem, id est ad bonum commune multitu-
od præeminet bono unius singularis personæ (ut di-
ic., I). Ergo videtur quòd justitia legalis essentia-
mnis virtus.

his etiam qu. 60, ari. 3, ad 2, et art. 7, in corp.;
t., dist. 9, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2; et V *Ethic.*,

4. Præterea, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius. Unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra. Sed illud quod est secundum virtutem, non potest esse hujusmodi. Ergo videtur quòd nullus actus possit esse alicujus virtutis, qui non pertineat ad justitiam generalem, quæ ordinat in bonum commune. Et sic videtur quòd justitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

Sed contra est, quòd dicit Philosophus in V *Ethic.*, quòd « multi in propriis quidem possunt virtute uti; in his autem quæ ad alterum sunt, non possunt. » Et in III *Polit.*, dicit, quòd « non est simpliciter eadem virtus boni viri, et boni civis. » Sed virtus boni civis est justitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem justitia generalis cum virtute communi, sed una potest sine alia haberi.

(Conclusio. — Ea legalis justitia quæ propriè et per se bonum commune respicit, essentia specialis virtus est à cæteris virtutibus distincta, et causaliter tantum generalis appellatur. Si verò dicamus justitiam legalem virtutem esse cujus actus aliquo modo ad bonum commune ordinatur, secundum eam justitiæ legalis acceptionem, poterit justitia legalis, etiam essentiâ, eadem esse cum qualibet virtute.)

Respondeo dicendum, quòd *generale* dicitur aliquid dupliciter : uno modo, per prædicationem, sicut *animal* est generale ad hominem et equum et ad alia hujusmodi; et hoc modo *generale* oportet quòd sit idem essentialiter cum his ad quæ est *generale*, quia genus pertinet ad essentiam speciei, et cadit in diffinitione ejus. Alio modo dicitur aliquid *generale* secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut sol ad omnia corpora quæ illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius; et hoc modo *generale* non oportet quòd sit idem in essentia cum his ad quæ est generale, quia non est eadem essentia causæ et effectus. Hoc autem modo, secundum prædicta, justitia legalis dicitur esse virtus generalis, in quantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem; quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim charitas potest dici virtus generalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum

ad bonum divinum : ita etiam justitia legalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas, quæ respicit bonum divinum ut proprium objectum, justitia est quædam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonicè; in subditis autem secundariò, et quasi administrativè. Potest tamen quælibet virtus secundum quod à prædicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis. Et hoc modo loquendi justitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quòd etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de justitia legali, secundum quòd virtus imperata à justitia legalis dicitur.

Ad quartum dicendum, quòd quælibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis. Quòd autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper, sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem à qua in illum finem ordinetur. Et sic oportet esse unam virtutem superiorem quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ est justitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

ARTICULUS VII.

Utrùm sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem. In virtutibus non nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad

(1) De his etiam infrà, qu. 59, art. 1; ut et 1, 2, qu. 60, art. 3; et V *Ethic.*, lect. 1, 2, et 3.

alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua justitia particularis.

2. Præterea, *unum* et *multa* non diversificant speciem virtutis. Sed justitia legalis ordinat hominem ad alterum secundum ea quæ ad multitudinem pertinent, ut ex prædictis patet (art. 5 et 6). Ergo non est alia species justitiæ quæ ordinet hominem ad alterum in his quæ pertinent ad unam singularem personam.

3. Præterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis, media est multitudo domestica. Si ergo est justitia alia particularis per comparationem ad unam personam, præter justitiam generalem; pari ratione debet esse alia justitia œconomica, quæ ordinet hominem ad bonum commune unius familiæ; quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis justitia est præter justitiam legalem.

Sed contra est, quod Chrysostomus, super illud *Matth.*, V: « Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, » dicit (*Homil.*, XV): « Justitiam autem dicit, vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiæ contrariam (1). »

(Conclusio. — Præter legalem justitiam, necessarium est esse aliquam aliam virtutem seu justitiam, qua homo ordinetur in his quæ ad singularem personam attinent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 6), justitia legalis non est essentialiter omnis virtus; sed oportet, præter justitiam legalem, quæ ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quæ immediatè ordinent hominem circa particularia bona; quæ quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo, præter justitiam legalem, oportet esse aliquas virtutes particulares quæ ordinent hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem: ita etiam, præter justitiam legalem, oportet esse particularem quamdam justitiam quæ ordinet ho-

(1) Vel interrogativè ac majori emphasi: *Quam verò justitiam? An generalem virtutem* (τὴν καθόλου). *An particularem illam* (τὴν μερικὴν), *quæ velut ex adverso avaritiæ collocatur* (τὴν ἀπεναντίας τῇ πλεονεξίᾳ κειμένην), *sive avaritiæ opponitur?*

minem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediatè; quantum autem ad bonum unius singularis personæ, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem justitiam, quæ immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personæ.

Ad secundum dicendum, quòd bonum commune civitatis, t bonum singulare unius personæ non differunt solum se-ndum *multum* et *paucum*, sed secundum formalem diffe-ntiam. Alia enim est ratio boni communis, et boni singu-ris, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus I *Polit.*, dicit (cap. 1), quòd « non bene dicunt qui di-it civitatem et domum et alia hujusmodi, differre solum ltitudine et paucitate, et non specie.»

d tertium dicendum, quòd domestica multitudo, secundum osophum in I *Polit.*, (cap. 3), distinguitur secundum conjugationes, scilicet « uxoris et viri, patris et filii, do- et servi; » quarum personarum una est quasi aliquid us. Et ideo ad hujusmodi personas non est simpliciter ia, sed quædam justitiæ species, scilicet *œconomica*, itur in V *Ethic.*, (cap. 6, ut jam suprà).

ARTICULUS VIII.

m justitia particularis habeat materiam specialem.

ctavum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia parti- non habeat materiam specialem. Quia super illud : « Fluvius quartus ipse est Euphrates, » dicit Glossa : ites, *frugifer* interpretatur; nec dicitur contra quos ia justitia ad omnes animæ partes pertinet. » Hoc n esset, si haberet materiam specialem; quia quælibet specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. itia particularis non habet materiam specialem.

is etiam 1, 2, qu. 69, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 33, 2, et quæstiunc. 3; et in II *Ethic.*, lect. 8, col. 2.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 61), quòd quatuor sunt animæ virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet temperantia, prudentia, fortitudo, et justitia; et dicit quòd « quarta est justitia, quæ per omnes diffunditur. » Ergo justitia particularis, quæ est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet materiam specialem.

3. Præterea, justitia dirigit hominem sufficienter in his quæ sunt ad alterum. Sed per omnia quæ sunt hujus vitæ, homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia justitiæ est generalis, et non specialis.

Sed contra est, quòd Philosophus, in V *Ethic.*, (cap. 3, vel 4), ponit justitiam particularem circa eâ specialiter quæ pertinent ad communicationem vitæ.

(CONCLUSIO. — Cùm per justitiam particularem homo ad alterum ordinetur, non nisi circa exteriores hominis actiones, et res quibus unus homo alteri coordinatur, ut circa propriam materiam, versatur.)

Respondeo dicendum, quòd omnia quæcumque rectificari possunt per rationem, sunt materia virtutis moralis, quæ diffinitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum, in II *Ethic.*, (cap. 6). Possunt autem per rationem rectificari et interiores animæ passiones, et exteriores actiones, et res exteriores quæ in usum hominis veniunt. Sed tamen per exteriores actiones et per res exteriores, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum; secundum autem interiores passiones consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo, cùm justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res, secundum quamdam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animæ, in qua est sicut in subjecto; scilicet ad voluntatem, quæ quidem movet per suum imperium omnes alias animæ partes. Et sic justitia non directè, sed quasi per quamdam redundantiam, ad omnes alias animæ partes pertinet.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 61, art. 3 et 4), virtutes cardinales dupliciter accipiuntur : uno modo, secundùm quòd sunt speciales virtutes habentes determinatas materias; alio modo, secundum quòd significant quosdam generales modos virtutis : et hoc modo loquitur ibi Augustinus, dicit enim quòd « prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; temperantia est refrænatio cupiditatis ab his quæ temporaliter delectant; fortitudo est firmitas animi adversus ea quæ temporaliter molesta sunt; justitia est quæ per cæteras diffunditur, dilectio Dei et proximi; » quæ scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Ad tertium dicendum, quòd passiones interiores, quæ sunt pars materiæ moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem justitiæ; sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quòd materia justitiæ sit generalis.

ARTICULUS IX.

Utrùm justitia sit circa passiones.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia sit circa passiones. Dicit enim Philosophus in II *Ethic.*, (cap. 2, vel 3), quòd « circa voluptates et tristitias est moralis virtus. » Voluptas autem, id est, delectatio, et tristitia sunt passiones quædam, ut suprà habitum est, cum de passionibus ageretur (2). Ergo justitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

2. Præterea, per justitiam rectificantur operationes quæ sunt ad alterum. Sed operationes hujusmodi rectificari non possunt nisi passiones sint rectificatæ; quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in prædictis operationibus; propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adul-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 1, quæstunc. 2, ad 2.

(2) Ut ex 1, 2, quantum ad voluptatem vel delectationem ordinatim habetur, qu. 31, art. 2; quantum ad tristitiam verò dolorem, qu. 35, art. etiam 1.

terium; et propter superfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum. Ergo oportet quòd justitia sit circa passiones.

3. Præterea, sicut justitia particularis est ad alterum, ita et justitia legalis. Sed justitia legalis est circa passiones, alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam sunt manifestè circa passiones. Ergo justitia est circa passiones.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in V *Ethicor.*, (ut suprà), quòd est circa operationes.

(Conclusio. — Cùm homo per passiones interiores non ordinetur immediate ad alterum, non potest circa eas esse justitia, qua homo ordinatur ad alterum.)

Repondeo dicendum, quòd hujus quæstionis veritas ex duobus apparet : primò quidem, ex ipso subjecto justitiæ, quod est voluntas, cujus motus vel actus non sunt passiones, ut suprà habitum est (1), sed solum motus appetitus sensitivi, *passiones* dicuntur. Et ideo justitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones. Alio modo, ex parte materiæ; quia justitia est circa ea quæ sunt ad alterum, non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur : et ideo justitia circa passiones non est.

Ad primum ergo dicendum, quòd non quælibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias, sicut circa materiam, nam fortitudo est circa timores et audacias; sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes; quia ut Philosophus dicit in VII *Ethic.* : « Delectatio et tristitia est finis principalis, ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem *malum*, hoc autem *bonum*, dicimus. » Et hoc modo pertinent etiam ad justitiam, « quia non est justus qui non gaudet justis operationibus, » ut dicitur in I *Ethic.*

Ad secundum dicendum, quòd operationes exteriores mediæ

(1) Nempe 1, 2, qu. 2, art. 3, quòd passiones ad appetitum sensitivum potiùs quàm ad intellectivum pertineant; et qu. 59, art. 4, quòd non virtus moralis qualiscumque sit circa passiones, et probatur exemplo justitiæ.

sunt quodammodo inter res exteriores, quæ sunt earum materia, et inter passiones interiores, quæ sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum sine hoc quod sit defectus in alio : sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel è conversò, si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum, secundum quòd ad exteriora terminatur, pertinet ad justitiam; sed rectificatio earum secundum quòd à passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde surreptionem alienæ rei justitia impedit, in quantum est contra æqualitatem in exterioribus constituendam; liberalitas verò, in quantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis à rebus exterioribus, sicut objectis; ideo per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia justitiæ, quam aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum, quòd bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personæ singularis non est finis alterius. Et ideo justitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso, quam justitia particularis quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ; quamvis justitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, in quantum scilicet præcipit lex « fortia opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti, » ut dicitur in V *Ethic.*, (cap. 2, vel 3, ut suprà).

ARTICULUS X.

Utrùm medium justitiæ sit medium rei.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd medium justitiæ non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in om-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 64, art. 2 et 3; et III, *Sent.*,

nibus speciebus. Sed virtus moralis in II *Ethic.*, (cap. 6, vel 7), diffinitur esse « habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos. » Ergo et justitia est medium *rationis*, et non *rei*.

2. Præterea, in his quæ simpliciter sunt bona, non est accipere *superfluum* et *diminutum*, et per consequens nec medium, sicut patet de virtutibus, ut dicitur in II *Ethic.*, (cap. 6, vel 7). Sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in V *Ethic.*, (cap. 1). Ergo in justitia non est medium rei.

3. Præterea, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium *rationis* et non *rei*, quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas; quia « quod uni est multum, alteri est parum, » ut dicitur in II *Ethic.* Sed hoc etiam observatur in justitia; non enim eadem pœna punitur qui percutit principem, et qui percutit privatam personam. Ergo etiam justitia non habet medium rei, sed medium *rationis*.

Sed contra est, quòd Philosophus in II *Ethic.*, (cap. 6, vel 7), assignat medium justitiæ secundum proportionalitatem *arithmeticam*, quod est medium *rei*.

(Conclusio. — Cùm justitia versetur circa exteriores operationes et res, medium in ea est medium rei, consistens in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad exteriorem personam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 59, art. 4, et qu. 60, art. 2), aliæ virtutes morales principaliter consistunt circa passiones; quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cujus sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit prout debet secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos. Sed materia jus-

dist. 33, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 25, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2; et qu. 1, de virtut., art. 13, ad 7, 12, 13, 17.

ítitiæ est exterior operatio, secundùm quòd ipsa vel res cuj us est usus debitam proportionem habet ad aliam personam. Et ideo medium justitiæ consistit in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorem. Æquale autem est realiter medium inter majus et minus, ut dicitur in X *Metaph.*, (art. 18 et 19). Unde justitia habet medium *rei*.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc medium rei est etiam medium *rationis* : et ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum simpliciter*, dupliciter dicitur : uno modo, quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ; et sic in his quæ sunt *bona simpliciter*, non est accipere medium et extrema. Alio modo dicitur aliquid *simpliciter bonum* quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratam, quamvis per abusum possit fieri malum, sicut patet de divitiis et honoribus. Et in talibus potest accipi *superfluum, diminutum et medium*, quantum ad homines, qui possunt eis uti vel benè, vel malè. Et sic circa *simpliciter bona* dicitur esse justitia.

Ad tertium dicendum, quòd injuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam. Et ideo oportet aliter adæquare utramque injuriam per vindictam; quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

ARTICULUS XI.

Utrùm actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd actus justitiæ non sit reddere unicuique quod suum est. Augustinus in XIV *De Trin.*, (cap. 9), attribuit justitiæ subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quæ

(1) De his etiam infrà, qu. 66, art. 3 et art. 5; et I. part., qu. 21, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 27, art. 3, in corp. et ad 3.

sunt eorum, sed magis quæ sunt nostra. Ergo justitiæ actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Præterea, Tullius in lib. *De Offic.*, dicit, quod beneficentia, (quam *benignitatem* vel *liberalitatem* appellare licet) ad justitiam pertinet. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est ejus. Ergo justitiæ actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Præterea, ad justitiam pertinet, non solum res dispensare debito modo, sed etiam injuriosas actiones cohibere, puta homicidia, adulteria, et alia hujusmodi. Sed reddere quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus justitiæ, quòd dicitur actus ejus esse, « reddere unicuique quod suum est. »

Sed contra est, quòd Ambrosius dicit in I *De Offic.* : « Justitia est quæ unicuique quod suum est tribuit, alienum non vendicat, utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat. »

(Conclusio. — Proprius justitiæ actus est unicuique quod suum est reddere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 8 et 10), materia justitiæ est operatio exterior, secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personæ, ad quam per justitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum unicuique personæ, quod ei secundum proportionis æqualitatem debetur. Et ideo proprius actus justitiæ nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitiæ, cùm sit virtus cardinalis, quædam aliæ virtutes secundariæ adjunguntur, sicut misericordia, liberalitas, et aliæ hujusmodi virtutes, ut infra patebit (qu. 80, art. 1). Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad misericordiam sive pietatem, et liberaliter beneficere, quod pertinet ad liberalitatem, per quamdam reductionem attribuitur justitiæ sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, omne superfluum in his quæ ad justitiam pertinent, *lucrum*, extenso nomine, vocatur, sicut et omne quod minus est, vocatur *damnum*. Et hoc ideo, quia justitia prius est

exercita, et communius exercitatur in voluntariis commutationibus rerum, putà emptione et venditione, in quibus propriè hæc omnia dicuntur; et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest esse justitia. Et eadem ratio est de hoc quod est « reddere unicuique quod suum est. »

ARTICULUS XII.

Utrùm justitia præemineat inter omnes virtutes morales.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd justitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad justitiam enim pertinet, reddere alteri quod suum est. Ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est. Ergo liberalitas est major virtus quam justitia.

2. Præterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum et justitiæ et omnium virtutum, ut dicitur in IV *Ethic.* Ergo magnanimitas est nobilior quam justitia.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum, ut dicitur in II *Ethic.* Sed fortitudo est circa magis difficilia quam justitia, id est, circa pericula mortis, ut dicitur in III *Ethic.* Ergo fortitudo est nobilior justitia.

Sed contra est, quòd Tullius dicit I *De Officiis* (ubi suprà) : « In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur. »

(Conclusio. — Cùm justitia tam moralis quam legalis sit virtus existens in voluntate qua ad alterum homo ordinatur, est omnium virtutum moralium excellentissima.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de justitia legali, manifestum est quòd ipsa est præclarior inter omnes virtutes morales, in quantum bonum commune præeminet bono singuli unius personæ. Et secundum hoc Philosophus in V *Ethic.*, dicit, quòd « præclarissima virtutum videtur esse justitia, et

1) De his etiam infrà, qu. 123, art. 12; et qu. 141, art. 8; et 1, 2, qu. 66, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2.

neque est hesperus, neque lucifer ita admirabilis. » Sed etiam si loquamur de justitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subjecti; quia scilicet est in nobiliori parte animæ, id est, in appetitu rationali, scilicet in voluntate, aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte objecti; nam aliæ virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi, justitia autem laudatur secundum quòd virtuosus ad alium bene se habet. Et sic justitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V *Ethic.* Et propter hoc Philosophus dicit in I *Rhet.* : « Necesse est maximas virtutes esse eas quæ sunt aliis utilissimæ; si quidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc et fortes et justos maxime honorant, quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, justitia autem et in bello et in pace. »

Ad primum ergo dicendum, quòd liberalitas, etsi de suo det, tamen hoc facit, in quantum in hoc considerat propriæ virtutis bonum. Justitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune. Et propterea justitia observatur ad omnes; liberalitas autem ad omnes se extendere non potest. Et iterum liberalitas, quæ de suo dat, supra justitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est, tribuitur.

Ad secundum dicendum, quòd magnanimitas quando supervenit justitiæ, auget ejus bonitatem; quæ tamen sine justitia, nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum, quòd fortitudo, etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora; cum sit solum in bello utilis, justitia autem et in pace et in bello, sicut dictum est.

QUÆSTIO LIX.

De injustitia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de injustitia.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm injustitia sit speciale vitium. 2° Utrùm injusta agere sit proprium injusti. 3° Utrùm aliquis possit injustum pati volens. 4° Utrùm injustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm injustitia sit vitium speciale.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd injustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim I *Joan.*, III : « Omne peccatum est iniquitas. » Sed iniquitas videtur idem esse quod injustitia, quia justitia est æqualitas quædam : unde injustitia videtur esse quod inæqualitas, sive iniquitas. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed injustitia opponitur omnibus virtutibus; nam quantum ad adulterium, opponitur castitati; quantum ad homicidium opponitur mansuetudini, et sic de aliis. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

3. Præterea, injustitia justitiæ opponitur, quæ in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut Augustinus dicit. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

Sed contra est, quòd injustitia justitiæ opponitur. Sed justitia est specialis virtus. Ergo injustitia est speciale vitium.

(Conclusio. — Illegalis injustitia, essentialiter quidem speciale vitium est; secundum intentionem verò generale, quòd per contemptum communis boni possit homo ad omnia peccata deduci.)

(1) De his etiam suprà, qu. 58, art. 5, ad 3; et infrà, qu. 79, art. 2, ad 3.

Respondeo dicendum, quòd injustitia est duplex : Una quidem illegalis, quæ opponitur legali justitiæ. Et hoc quidem, secundum essentiam, est speciale vitium, in quantum respicit speciale objectum, scilicet bonum commune quod contemnit; sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiam omnia vitia, in quantum repugnant bono communi, injustitiæ habent rationem quasi ab injustitia derivata, sicut et suprà de justitia dictum est (qu. 58, art. 6). Alio modo dicitur injustitia secundum inæqualitatem quamdam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus, et minus de malis, puta laboribus et damnis; et sic injustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium, justitiæ particulari oppositum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut justitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita justitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum : et secundum hoc, omne peccatum dicitur esse iniquitas.

Ad secundum dicendum, quòd injustitia etiam particularis opponitur indirectè omnibus virtutibus, in quantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad justitiam et ad alias virtutes morales, licet diversimodè, sicut suprà dictum est (qu. 58, art. 6.)

Ad tertium dicendum, quòd voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passiones, et ad operationes exteriores quæ sunt ad alterum; sed justitia perficit voluntatem solum secundum quòd se extendit ad operationes, quæ sunt ad alterum; et similiter injustitia.

ARTICULUS II.

Utrùm aliquis dicatur injustus ex hoc quòd facit injustum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis dicatur injustus ex hoc quòd facit injustum. Habitus enim specificantur per objecta, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 50, art. 2). Sed proprium objectum justitiæ est *justum*, et proprium objectum injustitiæ est *injustum*. Ergo et justus dicendus est aliquis ex hoc quòd facit *justum*, et injustus ex hoc quòd facit *injustum*.

2. Præterea, Philosophus dicit in V *Ethic.*, falsam esse opinionem quorumdam, qui æstimant in potestate hominis esse, ut statim faciat *justum*; et quòd justus non possit minus facere *injustum*, quàm injustus. Hoc autem non esset, nisi facere injustum esset proprium injusti. Ergo aliquis judicandus est injustus ex hoc quòd facit *injustum*.

3. Præterea, eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid *intemperatum*, dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid *injustum*, dicitur injustus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, quòd aliquis facit injustum, et injustus non est. »

(Conclusio. — Quippiam ex intentione ac electione injustum facere, aliquem injustum reddit, non autem facere *injustum* præter intentionem, vel ex passione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut objectum justitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiam objectum injustitiæ est aliquid inæquale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus, quam sibi competat. Ad hoc autem objectum comparatur habitus injustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur *justificatio*. Potest ergo contingere, quòd qui facit *injustum* non est *injustus*, dupliciter : uno modo, propter defectum deliberationis ipsius operationis ad proprium objectum; quæ

(1) De his etiam infrà in ista quæst., art. 4, ad 1; et V *Ethic.*, lect. 13; et super *Ps.* XXXVI, in princip.

quidem recipit speciem et nomen à per se objecto, non autem ab objecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, *per se* dicitur aliquid quod est intentum, *per accidens* autem quod est præter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est injustum non intendens *injustum* facere (putà cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se injustum facere), tunc non facit injustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens et quasi materialiter, faciens id quod est injustum : unde et talis operatio non denominatur *injustificatio*. Alio modo, potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum; potest enim *injustificatio* procedere quandoque quidem, ex aliqua passione, putà iræ vel concupiscentiæ; quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa *injustificatio* per se placet; et tunc propriè procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum, est secundum se acceptum quod convenit illi habitui. Facere ergo *injustum* ex intentione et electione, est proprium injusti, secundum quòd injustus dicitur qui habet injustitiæ habitum; sed facere *injustum* præter intentionem vel ex passione, potest aliquis absque habitu injustitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

Ad secundum dicendum, quòd non est facile cuiquam facere *injustum* ex electione, quasi aliquid per se placens, et non propter aliud; sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad tertium dicendum, quòd objectum temperantiæ non est aliquid exterius constitutum, sicut objectum justitiæ; sed objectum temperantiæ (id est, *temperatum*), accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens et præter intentionem, non potest dici *temperatum*, nec materialiter nec formaliter, et similiter neque *intemperatum*. Et quantum ad hoc est dissimile in justitia, et in aliis virtutibus moralibus; sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis possit pati injustum, volens.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis possit pati injustum, volens. *Injustum* enim est *inæquale*, ut dictum est (art. 2). Sed aliquis lædendo seipsum, recedit ab æqualitate, sicut et lædendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere injustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit sibi *injustum*, volens facit (2). Ergo aliquis volens potest pati *injustum*, maximè à seipso.

2. Præterea, nullus secundum legem civilem punitur, nisi propter hoc quòd facit aliquam injustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundum leges civitatum, in hoc quòd privabantur antiquitus honore sepulturæ, ut patet per Philosophum in V *Ethic*. Ergo aliquis potest facere sibi ipsi *injustum* : et ita contingit quòd aliquis *injustum* patiatur volens.

3. Præterea, nullus facit *injustum* nisi alicui patienti *injustum*. Sed contingit quòd aliquis faciat *injustum* alicui hoc volenti; puta si vendat ei rem cariùs quàm valeat. Ergo contingit aliquem volentem aliquid injustum pati.

Sed contra est, quòd *injustum* pati est oppositum ei quod est *injustum* facere. Sed nullus facit *injustum*, nisi volens. Ergo, per oppositum, nullus patitur *injustum* nisi nolens.

(Conclusio. — Injustum per se et formaliter nullus per se facere potest nisi volens, nec pati nisi nolens; potest tamen aliquis per accidens, et quasi materialiter, id quod de se injustum est, vel facere nolens, vel pati volens.)

Respondeo dicendum, quòd actio de sui ratione procedit ab agente; passio autem secundum propriam rationem est ab alio : unde non potest esse idem secundum idem *agens* et *patiens*,

(1) De his etiam infrà, qu. 66, art. 4; et V *Ethic.*, lect. 12, 13, 14.

(2) Nisi faciat per accidens et materialiter tantùm, putà cum ab alio violenter ad seipsum peccatiendum impellitur.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est cùm de differentia peccatorum ageretur (1, 2, qu. 72, art. 5), peccatum mortale est, quod contrariatur charitati, per quam est animæ vita. Omne autem nocumentum alteri illatum, ex se charitati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius: et ideo, cum injustitia semper consistat in nocumento alterius (1), manifestum est quòd facere *injustum*, ex genere suo est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantia *facti*, quam ipse vocat « ignorantiam particularium circumstantiarum, » quæ meretur veniam; non autem de ignorantia *juris*, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit *injustum*, non facit *injustum*, nisi per accidens, ut suprà dictum est (art. 2).

Ad secundum dicendum, quòd ille qui in parvis facit injustitiam, deficit à perfecta ratione ejus quod est *injustum* facere, in quantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem ejus qui hoc patitur (2); puta si auferat alicui unum pomum vel aliquid tale, de quo probabile sit quòd ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum, quòd peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocumentum alterius, sed important inordinationem quamdam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

(1) Si propriè sumatur, ut jam suprà.

(2) Ut expressiùs infrà, qu. 66, art. 6, ad 3, dicetur, cùm agetur de furto ex professo, indeque probabitur quòd mortale peccatum non semper sit.

QUÆSTIO LX.

De judicio, in sex articulos divisa.

Postea considerandum est de judicio.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm judicium sit actus justitiæ. 2° Utrùm sit licitum judicare. 3° Utrùm per suspiciones sit judicandum. 4° Utrùm dubia sint in meliorem partem interpretanda. 5° Utrùm judicium semper sit secundum leges scriptas proferendum. 6° Utrùm judicium per usurpationes pervertatur.

ARTICULUS I.

Utrùm judicium sit actus justitiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd judicium non sit actus justitiæ. Dicit enim Philosophus in I *Ethic.*, quòd « unusquisque bene judicat quæ cognoscit; » et sic judicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo judicium magis pertinet ad prudentiam, quàm ad justitiam, quæ est in voluntate, ut dictum est (qu. 58, art. 4).

2. Præterea, Apostolus dicit I *ad Cor.*, II : « Spiritualis judicat omnia. » Sed homo maximè efficitur spiritualis per virtutem charitatis, quæ « diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis, » ut dicitur *Rom.*, V. Ergo judicium magis pertinet ad charitatem quàm ad justitiam.

3. Præterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum judicium circa propriam materiam; quia « virtuosus in singulis est regula et mensura, » secundum Philosophum in lib. *Ethic.* Non ergo judicium magis pertinet ad justitiam quam ad alias virtutes morales.

4. Præterea, judicium videtur ad solos judices pertinere. Actus autem justitiæ invenitur in omnibus justis. Cùm ergo

(1) De his etiam infrà, qu. 68, art. 4; et *Isai.*, V, lect. 6.

non soli judices sint justi, videtur quòd judicium non sit actus proprius justitiæ.

Sed contra est, quod in *Psalm.* XCIII, dicitur : « Quoadusque justitia convertatur in judicium. »

(Conclusio. — Cùm judicium ejus quod injustum est, determinatio sit, consequitur etiam judicium esse justitiæ actum.)

Respondeo dicendum, quòd judicium propriè nominat actum judicis, in quantum judex est. Judex autem dicitur quasi *jus dicens.* Jus autem est objectum justitiæ, ut suprà habitum est. Et ideo judicium importat, secundum primam nominis impositionem, diffinitionem vel determinationem *justi* sive *juris.* Quòd autem aliquis bene diffiniat aliquid in operibus virtuosis, propriè procedit ex habitu virtutis : sicut castus rectè determinat ea quæ pertinent ad castitatem. Et ideo judicium, quod importat rectam determinationem ejus quod est justum, propriè pertinet ad justitiam, propter quod Philosophus in V *Ethic.*, dicit, quòd « homines ad judicem confugiunt sicut ad quamdam justitiam animatam. »

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen judicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem justorum, ampliatum est ad significandam rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis, quàm in practicis. In omnibus tamen ad rectum judicium duo requiruntur : quorum unum est ipsa virtus proferens judicium, et sic judicium est actus rationis ; dicere enim vel diffinire aliquid, rationis est. Aliud autem est dispositio judicantis, ex qua habet idoneitatem ad rectè judicandum ; et sic in his quæ pertinent ad justitiam, judicium procedit ex justitia : sicut et in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo judicium est quidem actus justitiæ sicut inclinantis ad rectè judicandum, prudentiæ autem sicut judicium proferentis. Unde et synesis ad prudentiam pertinens dicitur *bene judicativa*, ut suprà habitum est (qu. 51, art. 3).

Ad secundum dicendum, quòd homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationem ad rectè judicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus judicium, per donum sapientiæ pronuntiat : sicut justus per virtutem prudentiæ pronuntiat judicium, ex regulis juris.

Ad tertium dicendum, quòd aliæ virtutes ordinant hominem in seipso; sed justitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet (qu. 38, art. 2). Homo autem est dominus eorum quæ ad ipsum pertinent, non autem est dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideo in his quæ sunt secundum alias virtutes, non requiritur nisi judicium virtuosi, extenso tamen nomine judicii, ut dictum est ad 1. Sed in his quæ pertinent ad justitiam, requiritur ulterius judicium alicujus superioris, qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc judicium specialius pertinet ad justitiam, quàm ad aliquam aliam virtutem.

Ad quartum dicendum, quòd justitia in principe quidem est sicut virtus architectonica (1), quasi imperans et præcipiens quod justum est; in subditis autem est tanquam virtus executiva et ministrans. Et ideo judicium, quod importat diffinitionem *justi*, pertinet ad justitiam, secundum quod est principaliori modo in præsidente.

ARTICULUS II.

Utrùm sit licitum judicare.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd non sit licitum judicare. Non enim infligitur pœna nisi pro illicito. Sed judicantibus imminet pœna, quam non judicantes effugiunt, secundum illud *Matth.*, VII : « Nolite judicare, ut non judicemini. » Ergo judicare est illicitum.

2. Præterea, *Rom.*, XIV, dicitur : « Tu quis es, qui judicas alienum servum? suo domino stat aut cadit, » Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet judicare.

3. Præterea, nullus homo est sine peccato, secundum illud

(1) Ex græco ἀρχιτέκτων, seu principali artifice per metaphoram, lib. I *Moral.*, sub finem sicut et VI *Ethic.*, cap. 8, græco-lat., vel cap. 7 in antiquis.

(2) De his etiam infrà, qu. 67, art. 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 48, qu. 1, art. 1; et *ad Rom.*, II, lect. 1; et *ad Rom.*, XIV, lect. 1; et in I *ad Cor.*, IV, lect. 1.

I *Joan.*, I : « Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus (1). » Sed peccanti non licet judicare, secundum illud *Rom.*, II : « Inexcusabilis es, ô homo omnis qui judicas. In quo enim alterum judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas. » Ergo nullis est licitum judicare.

Sed contra est, quod dicitur *Deut.*, XVI : « Judices et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut judicent populum justo judicio. »

(Conclusio. — Injustè, præsumptuosè, ac temerè quippiam judicare, illicitum semper est; id judicium tamen quod est justitiæ actus, procul dubio est licitum.)

Respondeo dicendum, quòd judicium in tantum est licitum in quantum est justitiæ actus. Sicut autem ex prædictis patet, ad hoc quòd judicium sit actus justitiæ, tria requiruntur : primò quidem, ut procedat ex inclinatione justitiæ; secundò, quòd procedat ex auctoritate præsidentis; tertiò, quòd proferatur secundum rectam rationem prudentiæ. Quodcumque autem horum defuerit, judicium erit vitiosum et illicitum. Uno quidem modo, quando est contra rectitudinem justitiæ; et sic dicitur *judicium perversum* vel *injustum*. Alio modo, quando homo judicat de his in quibus non habet auctoritatem; et sic dicitur *judicium usurpatum*. Tertio modo, quando deest certitudo rationis, putà cum aliquis de his judicat quæ sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves conjecturas; et sic dicitur *judicium suspiciosum* vel *temerarium*.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus ibi prohibet judicium temerarium quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte*. Vel prohibet ibi judicium de rebus divinis; de quibus, cum sint suprà nos, non debemus judicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit *super Matthæum*. Vel prohibet judicium quod non fit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysostomus dicit.

Ad secundum dicendum, quòd judex constituitur ut minister

(1) Ut et *Proverb.*, XX, vers. 9 : *Quis potest dicere, mundum est cor meum, purus sum à peccato?*

Dei. Unde dicitur *Deut.*, I : « Quod justum est, judicate ; » et postea subdit : « Quia Dei est judicium. »

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent judicare eos qui sunt in eisdem peccatis vel minoribus, ut Chrysostomus dicit super illud *Matth.* : « Nolite judicare. » Et præcipuè hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica, quia ex eo generatur scandalum in cordibus aliorum ; si autem non sunt publica, sed occulta, et necessitas judicandi immineat propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere, vel judicare. Unde Augustinus dicit in lib. *De sermone Domini in monte* : « Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus. » Nec tamen propter hoc homo sic se ipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat ; sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse, propter idem peccatum vel simile.

ARTICULUS III.

Utrùm judicium ex suspicione procedens, sit illicitum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd judicium ex suspicione procedens, non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo : unde et Philosophus in VI *Ethic.*, ponit quòd « suspicio se habet et ad verum et ad falsum. » Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cùm ergo judicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quòd nullum judicium esset licitum, si ex suspicione judicare non liceret.

2. Præterea, per judicium illicitum fit aliqua injuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit ; et sic non videtur ad injuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis judicium non est illicitum.

3. Præterea, si sit illicitum, oportet quòd ad injustitiam reducatur ; quia judicium est actus justitiæ, ut dictum est (art. 1). Sed injustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut suprà habitum est (qu. 59, art. 4). Ergo suspi-

cionis judicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia « suspiciones vitare non possumus, » ut dicit Glossa Augustini super illud I *ad Cor.*, IV : « Nolite ante tempus judicare. » Ergo judicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

Sed contra est, quod Chrysostomus super illud *Matth.*, VII : « Nolite judicare, etc., » dicit : « Dominus hoc mandato non prohibet Christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per jactantiam justitiæ suæ Christiani Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes cæteros, et condemnantes. »

(Conclusio. — Judicium ex suspicione procedens ad alicujus condemnationem, illicitum et mortale peccatum est; ex levibus tamen indiciis de alterius probitate dubitare, leve est; gravatur tamen æstimatio judicantis ex illius criminis gravitate, quod quis de altero ex levibus suspicatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Tullius dicit (lib. II, *De invent.*) suspicio importat opinionem mali, quando ex levibus indiciis procedit. Et contingit ex tribus : uno quidem modo, ex hoc quòd aliquis in seipso malus est, et ex hoc ipso, quasi conscius suæ malitiæ, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud *Eccles.*, X : « In via stultus ambulans, cùm ipse sit insipiens, omnes stultos æstimat. » Alio modo provenit ex hoc quòd aliquis malè afficitur ad alterum; cùm enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur, vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso, quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertiò modo provenit ex longa experientia; unde Philosophus dicit in II *Rhet.* (cap. 13), quòd senes sunt maximè suspiciosi, quia multotiens experti sunt aliorum defectus. » Primæ autem duæ suspicionis causæ manifestè pertinent ad perversitatem affectus; tertia verò causa diminuit rationem suspicionis, in quantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio vitium quoddam importat; et quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum.

Est autem triplex gradus suspicionis. Primus quidem gradus est, ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat; et hoc est veniale et leve peccatum; pertinet enim

ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur, ut habetur in Glossa super illud I *ad Cor.*, IV : « Nolite ante tempus judicare. » Secundus gradus est, cùm aliquis pro certo malitiam alterius æstimat ex levibus indiciis; et hoc, si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, in quantum non est sine contemptu proximi : unde Glossa ibidem subdit : « Et sic ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus; judicia tamen, id est, diffinitivas firmasque sententias, continere debemus. » Tertius gradus est, cùm aliquis judex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum; et hoc directe ad injustitiam pertinet : unde est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quòd convenit tali materiæ, putà cum aliquid per idoneos testes probatur.

Ad secundum dicendum, quòd ex hoc ipso quòd aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebitè contemnit ipsum : et ideo injuriatur ei (1).

Ad tertium dicendum, quòd quia justitia et injustitia est circa exteriores operationes (ut dictum est qu. 59, art. 2), unc judicium suspiciosum directè ad injustitiam pertinet, quando ad actum exteriorem procedit : et tunc est peccatum mortale, ut dictum est. Judicium autem interius pertinet ad justitiam secundum quòd comparatur ad exterius judicium, ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

ARTICULUS IV.

Utrùm dubia sint in meliorem partem interpretanda.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd dubia non sint meliorem partem interpretanda. Judicium enim magis debet se de eo quod in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit,

(1) Seu injuriam ei facit : hinc I *ad Timoth.*, VI, inter peccata mortalia *suspiciones malæ* recensentur; hinc inter vitas charitatis, I *ad Cor.*, XIII, quòd *non cogitat malum.*

quòd aliqui malè agant; quia « stultorum infinitus est numerus, » ut dicitur *Eccles.*, I : « Proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua, » ut dicitur *Genes.*, VIII. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum, quàm in bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. I, *De doct. Christ.*, cap. 2), quòd « ille piè et justè vivit, qui rerum integer est æstimator, in neutram partem declinando. » Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est, declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in pejorem partem, secundum illud *Job*, IX : « Verebar omnia opera mea. » Ergo videtur quòd ea quæ sunt dubia circa proximos, sint in pejorem partem interpretanda.

Sed contra est, quòd *Rom.*, XIV, super illud : « Qui non manducat, manducantem non judicet, » dicit Glossa : « Dubia in meliorem partem sunt interpretanda (1). »

(Conclusio. — Dubia indicia de malitia alterius semper sunt in meliorem partem interpretanda.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, ex hoc ipso quòd aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, injuriatur ei et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere vel nocumentum quodcumque inferre, absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

Ad primum ergo dicendum, quòd potest contingere quòd ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur. Sed melius est quòd aliquis frequenter fallatur, habens bonam opi-

id est, ut Chrysostomus, Homil. XXXIII, in eum locum interpretatur, *non modò nihil mali comparat contra illum qui diligitur, sed ne suspicatur quidem.*

(1) Vel sic, ex Augustino, *De serm. Domini in monte*, lib. II, cap. 18 seu 28 : *Ea quæ dubium est quo animo fiant, in meliorem partem interpretemur.* Hoc est enim quod illis verbis, *Nolite judicare*, nobis præcipi ait, ut jam indicatum est art. 2, ad 1.

nionem de aliquo malo homine, quam quòd rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo homine bono; quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo.

Ad secundum dicendum, quòd aliud est judicare de rebus, et aliud de hominibus. In judicio enim in quo de rebus judicamus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei de qua judicamus; quia nihil nocet qualitercumque judicemus de ipsa, sed attenditur ibi solum bonum judicantis si vere judicet, vel malum si falso; quia *verum* est bonum intellectus, *falsum* autem est malum ipsius, ut dicitur in VI *Ethic.* cap. 2): et ideo unusquisque debet niti ad hoc quòd de rebus udicet secundum quod sunt. Sed in judicio quo judicamus de ıominibus, præcipuè attenditur bonum et malum ex parte ejus le quo judicatur; qui in hoc ipso honorabilis habetur quòd onus judicatur, et contemptibilis si judicetur malus. Et ideo d hoc potius tendere debemus in tali judicio, quòd hominem ıdicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. ısi autem homini judicanti, falsum judicium quo benè judicat ɔ alio, non pertinet ad malum intellectus ipsius (sicut nec ad ıs perfectionem pertinet secundum se, cognoscere veritatem ıgularium contingentium), sed magis pertinet ad bonum fectum.

Ad tertium dicendum, quòd interpretari aliquid in deterion vel meliorem partem contingit dupliciter: uno modo, per amdam suppositionem; et sic, cum debemus aliquibus malis hibere remedium, sive nostris, sive alienis, expedit, ad c ut securius medium apponatur, quòd supponatur id quod deterius; quia remedium quod est efficax contra majus lum, multo magis est efficax contra minus malum. Alio do, interpretamur aliquid ad bonum vel malum, diffiniendo ɔ determinando; et sic in rerum judicio debet aliquis niti hoc ut interpretetur unumquodque, secundum quod est; in icio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut um est.

ARTICULUS V.

Utrùm sit semper secundum leges scriptas judicandum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non sit semper secundum leges scriptas judicandum. Semper enim vitandum est injustum judicium. Sed quandoque leges scriptæ continent injustitiam, secundum illud *Isaiæ*, X : « Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitias scripserunt. » Ergo non semper est secundum leges scriptas judicandum.

2. Præterea, judicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* (1). Ergo videtur quòd non semper secundum leges scriptas sit judicandum.

3. Præterea, lex ad hoc scribitur, ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quòd si ipse legislator præsens esset, aliter judicaret. Ergo non est semper secundum leges scriptas judicandum.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De vera Relig.* (cap. 3) : « In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ et firmatæ, non licebit judicibus de ipsis judicare, sed secundum ipsas. »

(Conclusio. — Necessarium est quodvis judicium semper secundum legis scripturam fieri.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), judicium nihil aliud est quam quædam diffinitio vel determinatio ejus quod justum est. Fit autem aliquid *justum* dupliciter : uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur *jus naturale* : alio modo, ex quodam condicto inter homines, quod dicitur *jus positivum*, ut suprà habitum est (qu. 57, art. 2). Leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem, aliter tamen et aliter. Nam legis scriptura jus quidem naturale continet.

(1) Æquivalenter saltem tum cap. 10 græco-lat., tum cap. 16 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 16.

sed non instituit; non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Jus autem positivum scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quòd judicium fiat secundum legis scripturam; alioquin judicium deficeret vel à justo naturali, vel à justo positivo.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex scripta sicut non dat robur juri naturali, ita nec potest ejus robur minuere vel auferre; quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo, si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi; ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad jus naturale, nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut suprà habitum est (qu. 57, art. 2). Et ideo nec tales scripturæ leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 95, art. 2). Et ideo secundum eas non est judicandum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut leges iniquæ secundum se contrariantur juri naturali, vel semper, vel ut in pluribus, etiam leges quæ sunt rectè positæ, in aliquibus casibus deficiunt, in quibus si servarentur, essent contra jus naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis judicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Unde jurisperitus dicit (1) : « Nulla ratio juris, aut æquitatis veniuitas patitur ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem. » Et in talibus etiam legislator judicaret, et, si considerasset, lege determinasset. Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS VI.

Utrùm judicium per usurpationem reddatur perversum.

Ad sextum sic procedltur. Videtur quòd judicium per usurpationem non reddatur perversum. Justitia enim est rectitudo

(1) Modestinus nimirum in *Responsis*, lib. VIII, ex quo sumitur in ff. (hoc est *Digestis*), lib. I, tit. *De legibus* (vel tit. III), lege 25.

quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati à quocumque dicatur, sed à quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil peperit justitiæ, quocumque justum determinetur : quod pertinet ad rationem judicii.

2. Præterea, peccata puniri ad judicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant : sicut Moyses occidendo Ægyptium, ut habetur *Exod.*, II, et Phinees filius Eleazari, Zambri filium Salumi, ut legitur *Num.*, XXV, et « reputatum est ei ad justitiam, » ut dicitur in *Psalmo* CV. Ergo usurpatio judicii non pertinet ad injustitiam.

3. Præterea, potestas spiritualis distinguitur à temporali. Sed quandoque prælati habentes spiritualem potestatem, intromittunt se de his quæ pertinent ad sæcularem potestatem. Ergo usurpatum judicium non est illicitum.

4. Præterea, sicut ad rectè judicandum requiritur auctoritas, ita etiam et justitia judicantis et scientia, ut ex supradictis patet (art. 2). Sed non dicitur judicium esse injustum, si aliquis judicet non habens habitum justitiæ, vel non habens scientiam juris. Ergo etiam neque judicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit injustum.

Sed contra est, quòd dicitur *Rom.*, XIV : « Tu quis es, qui judicas alienum servum? »

(Conclusio. — Sicut cogens aliquem ad aliquam legem nisi publica auctoritate sancitam servandam, injustè facit, ita quis alium judicans non habens auctoritatem, vel usurpando sibi judicandi potestatem, graviter peccat.)

Respondeo dicendum, quòd cum judicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est (art. 5), ille qui judicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem ejusdem auctoritatis sit legem interpretari, et legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec judicium ferri potest nisi publica auctoritate, quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo, sicut injustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quæ non esset publica auctoritate sancita, etiam injustum est si quis compellat aliquem ferre judicium, quod publica auctoritate non fertur.

Ad primum ergo dicendum, quòd pronuntiatio veritatis non importat compulsionem ad hoc quòd suscipiatur; sed liberum est unicuique eam recipere, vel non recipere prout vult. Sed judicium importat quamdam impulsionem. Et ideo injustum est quòd aliquis judicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad secundum dicendum, quòd Moyses videtur Ægyptium occidisse, quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus (1), ut videtur per hoc quod dicitur *Actuum*, VII, quòd « percusso Ægyptio æstimabat Moyses intelligere fratres suos quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israel. » Vel potest dici quòd Moyses occidit Ægyptium defendendo eum qui injuriam patiebatur, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Unde Ambrosius dicit in lib. *De Offic.* (lib. I, cap. 36), quòd « qui non repellit injuriam à socio cum potest, tam est in vitio, quam ille qui facit. » Et inducit exemplum Moysi. Vel potest dici sicut dicit Augustinus in quæstionibus in *Exod.* (qu. 2), quòd « sicut terra, ante utilia semina, herbarum inutilium fertilitate laudatur; sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnæ fertilitatis signum gerebat, in quantum facilicet erat signum virtutis ejus qui populum liberaturus erat. »

Ve Phinees autem dicendum est quòd ex inspiratione divina, zelo Dei commotus, hoc fecit; vel quia, licet nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc judicium pertinebat, sicut et ad alios judices quibus hoc erat præceptum.

Ad tertium dicendum, quòd potestas sæcularis subditur spirituali, sicut corpus ánimæ (ut Gregorius Nazianzenus dicit *orat.* 17) : et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea in quibus subditur ei secularis potestas, vel quæ ei à seculari potestate relinquuntur.

Ad quartum dicendum, quòd habitus scientiæ et justitiæ sunt perfectiones singularis personæ : et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum judicium, sicut per defectum potestatis auctoritatis, ex qua judicium vim coactivam habet.

1) Vel *divinitus admonitus*, ut Augustinus quæst. II in *Exod.* conjicit, et ex eodem quoque *Actorum* loco probat.

QUÆSTIO LXI.

De divisione justitiæ in commutativam et distributivam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus justitiæ : et primò, de partibus subjectivis, quæ sunt species justitiæ, scilicet distributiva et commutativa; secundò, de partibus quasi integralibus; tertiò, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adjunctis.

Circa primum occurrit duplex consideratio : prima, de ipsis justitiæ partibus; secunda, de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativæ justitiæ, primò considerandum est de distinctione justitiæ commutativæ et distributivæ, secundò de restitutione.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm sint duæ species justitiæ, scilicet justitia distributiva et commutativa. 2° Utrùm eodem modo in eis medium accipiatur. 3° Utrùm sit earum uniformis vel multiplex materia. 4° Utrùm secundum aliquam earum specierum, *justum* sit idem quod *contrapassum*.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter ponantur duæ species justitiæ, scilicet commutativa et distributiva.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter ponantur duæ species justitiæ, justitia distributiva et commutativa. Non enim potest esse justitiæ species, quod multitudini nocet, cùm justitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis, tum quia exhauriuntur opes communes, tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim Tullius in lib.

(1) De his etiam I. part., qu. 21, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 5; ut et IV, *Sent.*, dist. 46, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1.

De officiis (1) : « Fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior. » Ergo distributio non pertinet ad aliquam justitiæ speciem.

2. Præterea, justitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut suprà habitum est. Sed in distributione non rependitur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad justitiam non pertinet.

3. Præterea, justitia non solùm est in principe, sed etiam in subditis, ut suprà habitum est (qu. 58, art. 11). Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributiva non pertinet semper ad justitiam.

4. Præterea, « distributivum justum est bonorum omnium, » ut dicitur in V *Ethic.* Sed communia pertinent ad justitiam legalem. Ergo justitia distributiva non est species justitiæ particularis, sed justitiæ legalis.

5. Præterea, *unum* et *multa* non diversificant speciem virtutis. Sed justitia commutativa consistit in hoc quòd aliquid redditur uni; justitia verò distributiva, in hoc quòd aliquid datur multis. Ergo non sunt diversæ species justitiæ.

Sed contra est, quòd Philosophus in V *Ethic.* ponit duas partes justitiæ, et dicit quòd « una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus. »

(Conclusio. — Duæ sunt justitiæ species, altera commutativa, qua homo in his dirigitur quæ mutuò inter duas personas ad invicem sunt; altera distributiva, quæ communium distributiva est secundùm quamdam proportionalitatem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 58, art. 8), justitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quæ comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam; et hunc ordinem dirigit commutativa justitia, quæ consistit in his quæ mutuò fiunt inter duas per-

(1) Lib. II, § 44, ubi referens Alexandrum à patre suo reprehensum quòd Macedones pecuniarum largitione corrupisset : *Benè largitionem* (inquit) *corruptelam dixit esse; fit enim deterior qui, etc.*

sonas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes; et huic ordini assimilatur ordo ejus quod est commune ad singulas personas; quem quidem ordinem dirigit justitia distributiva, quæ est distributiva communium secundùm proportionalitatem. Et ideo duæ sunt justitiæ species, scilicet commutativa et distributiva.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio verò culpatur, ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda, in quo dirigit justitia distributiva.

Ad secundum dicendum, quòd sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius, quodammodo est partis. Et ita, cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad tertium dicendum, quòd actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solùm ad præsidentem communibus bonis; sed tamen justitia distributiva est etiam in subditis, quibus distribuitur, in quantum scilicet sunt contenti justâ distributione; quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ, quorum distributio fieri potest auctoritate alicujus privatæ personæ.

Ad quartum dicendum, quòd motus accipit speciem à termino *ad quem;* et ideo ad justitiam legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum in bonum commune. Sed ordinare, è contrario, bonum commune ad personas particulares per distributionem, est justitiæ particularis.

Ad quintum dicendum, quòd justitia distributiva et commutativa non solùm distinguuntur secundùm *unum* et *multa,* sed secundùm diversam debiti rationem; alio enim modo debetur alicui id quod est commune, et alio modo id quod est proprium.

ARTICULUS II.

Utrùm medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa. Utraque enim sub justitia particulari continetur, ut dictum est (art. 1). Sed in omnibus temperantiæ vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in justitia distributiva et commutativa.

2. Præterea, forma virtutis moralis in medio consistit, quod secundùm rationem determinatur. Cùm ergo unius virtutis sit una forma, videtur quòd in utraque sit eodem modo accipiendum.

3. Præterea, in justitia distributiva accipitur medium, attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa justitia, sicut in punitionibus; plus enim punitur qui percutit principem, quàm qui percutit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque justitia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V *Ethic.*, quòd « in justitia distributiva accipitur medium secundùm geometricam proportionalitatem, in commutativa autem secundùm arithmeticam. »

(Conclusio. — Medium in justitia distributiva sumitur secundùm geometricam proportionem, in commutativa verò secundùm proportionem arithmeticam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), in distributiva justitia datur aliquid privatæ personæ, in quantum *id* quod est totius est debitum parti. Quod quidem tantò majus est, quantò ipsa pars majorem principalitatem habet in toto.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 27, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2; et qu. 1, de virtut., art. 13, ad 7.

Et ideo, in distributiva justitia, tantò plus alicui de bonis communibus datur, quantò illa persona majorem habet principalitatem in communitate. Quæ quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundùm virtutem, in oligarchica secundùm divitias, in democratica secundùm libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in justitia distributiva non accipitur medium secundùm æqualitatem rei ad rem, sed secundùm proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alii. Et ideo dicit Philosophus quòd tale medium est « secundùm geometricam proportionalitatem, » in qua attenditur æquale non secundùm quantitatem, sed secundùm proportionem. Sicut si dicamus quòd sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo; quod utrobique est sesquialtera proportio, in qua majus habet totum minus, et mediam partem ejus. Non autem est æqualitas excessus secundùm quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria verò excedunt duo in uno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem ejus, quæ accepta est, ut maximè patet in emptione et venditione, in quibus primò invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei, ut quantò iste plus habet quàm suum sit de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundùm arithmeticam medietatem, quæ attenditur secundùm parem quantitatis excessum : sicut *quinque* est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo à principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus scilicet accipiens habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo justitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

Ad primum ergo dicendum, quòd in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundùm rationem, et non secundùm rem; sed in justitia accipitur medium *rei* (1) : et ideo secundùm diversitatem rerum, diversimodè medium accipitur.

(1) Juxta illud quod suprà, qu. 58, art. 10, probatum est.

Ad secundum dicendum, quòd generalis forma justitiæ est æqualitas (1), in qua convenit justitia distributiva cum commutativa. In una tamen invenitur æqualitas secundùm proportionalitatem geometricam, in alia secundùm arithmeticam.

Ad tertium dicendum, quòd in actionibus et passionibus conditio personæ facit ad quantitatem rei; major enim est injuria, si percutiatur princeps, quàm si percutiatur privata persona. Et ideo conditio personæ in distributiva justitia attenditur secundùm se; in commutativa autem secundùm quòd per hoc diversificatur res.

ARTICULUS III.

Utrùm materia utriusque justitiæ sit diversa.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd materia utriusque justitiæ non sit diversa. Diversitas enim materiæ facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia et fortitudine. Si ergo distributivæ justitiæ et commutativæ sit diversa materia, videtur quòd non contineantur sub una virtute, scilicet sub justitia.

2. Præterea, distributio, quæ pertinet ad justitiam distributivam, est pecuniæ vel honoris, vel aliorum « quæcumque dispartiri possunt inter eos qui civitate communicant, » ut dicitur in V *Ethic.*; quorum etiam est commutatio inter personas ad invicem, quæ pertinet ad commutativam justitiam. Ergo non est diversa materia distributivæ et commutativæ justitiæ.

3. Præterea, si sit alia materia distributivæ justitiæ, et alia materia commutativæ propter hoc quòd differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiæ diversitas. Sed Philosophus ponit unam speciem commutativæ justitiæ, quæ tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

Sed contra est, quod dicitur in V *Ethicor.*, quòd « una species justitiæ est directiva in distributionibus, et alia in commutationibus. »

(1) Ut videre est suprà, qu. 57, art. 1, 2 et 3; ut et qu. 58, art. 2.

(CONCLUSIO. — Non una, sed diversa est materia distributivæ et commutativæ justitiæ, cùm illa in distributionibus, hæc in commutationibus versetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem; quæ quidem sunt usus quorumdam exteriorum, vel rerum, vel personarum, vel etiam operum. *Rerum* quidem, sicut cùm aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; *personarum* autem, sicut cùm aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, putà percutiendo, vel conviciando, aut etiam cùm reverentiam exhibet; *operum* autem, sicut cùm aliquis justè ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus, ut materiam utriusque justitiæ, ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivæ et commutativæ justitiæ; nam et res distribui possunt à communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quædam distributio laboriosorum operum et recompensatio. Si autem accipiamus, ut materiam utriusque justitiæ, actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenietur utrobique alia materia; nam distributiva justitia est directiva distributionum, commutativa verò justitia est directiva commutationum, quæ attendi possunt inter duas personas. Quarum quædam sunt involuntariæ, quædam verò voluntariæ. *Involuntariæ* quidem, quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opere, eo invito; quod quidem contingit quandoque occultè, per fraudem, quandoque etiam manifestè, per violentiam. Utrumque autem contingit, aut in rem, aut in personam propriam, aut in personam conjunctam. In rem quidem, si occultè unus rem alterius accipiat, et vocatur *furtum*; si autem manifestè, vocatur *rapina*. In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personæ, vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occultè per dolosam occisionem, seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifestè autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem, seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personæ, læditur aliquis occultè quidem per falsa testimonia seu detractiones, quibus

aliquis aufert famam suam, et per alia hujusmodi; manifestè autem per accusationem in judicio, seu per convicii illationem. Quantum autem ad personam conjunctam, læditur aliquis in uxore, ut in pluribus occultò per adulterium, in servo autem, cùm aliquis servum seducit, ut à domino discedat; et hæc etiam manifestè fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injuriæ committi, sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt propriæ injuriæ circa has personas; tamen quia servus est possessio quædam, hoc refertur ad furtum.

Voluntariæ autem commutationes dicuntur, quando aliquis voluntariè transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus justitiæ, sed liberalitatis. In tantum autem ad justitiam voluntaria translatio pertinet, in quantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter: uno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione et emptione; alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum, vel vocatur *usus-fructus*, in rebus quæ aliquid fructificant, vel simpliciter *mutuum* seu *accommodatum*, in rebus quæ non fructificant, sicut sunt denarii, vasa et hujusmodi; si verò nec ipse usus gratis conceditur, vocatur *locatio* et *conductio*. Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito, vel ratione obligationis, sicut cùm quis rem suam pignori obligat, seu cùm aliquis pro alio fidejubet. In omnibus autem hujusmodi actionibus sive voluntariis, sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium, secundùm æqualitatem recompensationis. Et ideo omnes istæ actiones ad unam speciem justitiæ pertinent, scilicet ad commutativam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm justum *sit simpliciter idem quod* contrapassum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd *justum* sit simpliciter idem quod *contrapassum*. Judicium enim divinum est simpliciter justum. Sed hæc est forma divini judicii, ut secundùm quod aliquis fecit, patiatur, secundùm illud *Matth.*, VII : « In quo judicio judicaveritis, judicabimini; et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis. » Ergo *justum* est simpliciter idem quod *contrapassum*.

2. Præterea, in utraque justitiæ specie datur aliquid alicui secundùm æqualitatem : in respectu quidem ad dignitatem personæ, in justitia distributiva, quæ quidem personæ dignitas maximè videtur attendi secundùm opera quibus aliqui communitati serviunt; in respectu autem ad rem in qua quis damnificatus est, in justitia commutativa. Secundùm autem utramque æqualitatem aliquis *contrapatitur* secundùm quod fecit. Ergo videtur quòd *justum* simpliciter sit idem quod *contrapassum*.

3. Præterea, maximè videtur quòd non oporteat aliquem *contrapati* secundùm quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii. Qui enim involuntariè fecit injuriam, minùs punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quæ accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium justitiæ, quod est medium rei, et non quoad nos. Ergo *justum* simpliciter videtur esse idem quod *contrapassum*.

Sed contra est, quòd Philosophus in V *Ethic.* probat non quodlibet *justum* esse *contrapassum*.

(Conclusio. — Justum in commutativa justitia idem est quod contrapassum, non autem in distributiva.)

Respondeo dicendum, quòd hoc quod dicitur *contrapassum*, importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem. Quod quidem propriissimè dicitur in passionibus et actionibus injuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit, putà, si percutit, quòd repercutiatur. Et hoc quidem *justum* determinatur in lege, *Exod.*, XXI : « Reddet animam pro anima, oculum pro oculo, etc. » Et quia etiam auferre rem alte-

rius est quoddam injustum facere, ideo secundariò etiam in his dicitur *contrapassum*, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc etiam justum damnum continetur in lege, *Exod.*, XXII : « Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove. » Tertiò verò transfertur nomen *contrapassi* ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio et passio ; sed *voluntarium* diminuit de ratione passionis, ut dictum est (qu. 59, art. 3). In omnibus autem his debet fieri secundùm rationem justitiæ commutativæ recompensatio secundùm æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur quod fecit ; nam primò quidem, cùm aliquis injuriosè lædit alterius personam majorem, major est actio quàm passio ejusdem speciei quam ipse pateretur. Et ideo ille qui percutit principem, non solùm repercutitur, sed multò graviùs punitur. Similiter etiam, cùm quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, major est actio quàm esset passio si sibi sola res illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc quòd multipliciùs restituat, quia etiam non solùm damnificavit personam privatam, sed rempublicam, ejus tutelæ securitatem infringendo (1). Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius ; quia fortè res alterius est multò major quàm sua. Et ideo oportet secundùm quamdam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus, ad quod inventa sunt numismata. Et sic *contrapassum* est commutativum justum. Quod in distributiva justitia locum non habet, quia in distributiva non attenditur æqualitas secundùm proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur *contrapassum*, sed secundùm proportionalitatem rerum ad personas, ut suprà dictum est (art. 2).

(1) Quia nimirum privatorum omnium bona sub tutela reipublicæ vel præsidio constituta sunt, ut pacificè ac securè ab unoquoque possint possideri : unde reipublicæ tutelam

Ad primum ergo dicendum, quòd illa forma divini judicii attenditur secundùm rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensantur præmia meritis, et supplicia peccatis.

Ad secundum dicendum, quòd si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ justitiæ, sed commutativæ; in distributiva enim justitia non attenditur æqualitas ejus quod quis accipit, ad quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundùm utriusque personæ modum.

Ad tertium dicendum, quòd quando actio injuriosa est voluntaria, excedit injuria, et sic accipitur ut major res: unde oportet majorem pœnam ei compensari, non secundùm differentiam quoad nos, sed secundùm differentiam rei.

QUÆSTIO LXII.

De restitutione, in octo articulos divisa.

Deindę considerandum est de restitutione.

Et circa hoc quæruntur octo: 1° Cujus actus sit. 2° Utrùm necesse sit ad salutem omne ablatum restitui. 3° Utrùm oporteat illud multiplicatum restituere. 4° Utrùm oporteat restitui, quod quis non abstulit. 5° Utrùm oporteat restitui ei à quo acceptum est. 6° Utrùm oporteat restituere eum qui accepit. 7° Utrùm aliquem alium. 8° Utrùm restituendum.

ARTICULUS I.

Utrùm restitutio sit actus justitiæ commutativæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd restitutio non sit actus justitiæ commutativæ. Justitia enim respicit rationem

infringere videtur, sive securitatem violare, qui ea suffuratur alteri vel eripit.

debiti. Sed sicut donatio potest esse ejus quòd non debetur, ita etiam et restitutio. Ergo restitutio non est actus alicujus partis justitiæ.

2. Præterea, illud quod jam transiit, et non est, restitui non potest. Sed justitia et injustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quæ non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicujus partis justitiæ.

3. Præterea, restitutio est quasi quædam recompensatio ejus quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione; putà cum aliquis distribuens minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativæ justitiæ quam distributivæ.

Sed contra, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus injustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio ejus est actus justitiæ, quæ est in commutationibus directiva.

(Conclusio. — Restitutio est actus commutativæ justitiæ.)

Respondeo dicendum, quòd restituere nihil aliud esse videtur, quam iterato aliquem statuere in possessionem, vel dominium rei suæ. Et ita in restitutione attenditur æqualitas justitiæ, secundum recompensationem rei ad rem, quod pertinet ad justitiam commutativam. Et ideo restituere est actus commutativæ justitiæ, quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem ejus, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem ejus, sicut in rapina vel furto.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod alteri non debetur, non est (propriè loquendo) ejus, etsi aliquando ejus fuerit. Et ideo magis videtur esse nova donatio, quam restitutio, cum quis alteri reddit quod ei non debetur. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter eadem est; non tamen est eadem secundum formalem rationem quam respicit justitia, quod est esse *suum* alicujus. Unde nec propriè restitutio dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd nomen restitutionis, in quantum importat iterationem quamdam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipuè in rebus exterioribus,

quæ manentes eædem et secundum substantiam, et secundum jus dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab hujusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones vel passiones, quæ pertinent ad reverentiam vel injuriam alicujus personæ seu nocumentum vel profectum : ita etiam nomen restitutionis ad hæc derivatur, quæ licet realiter non maneant, tamen manent in effectu, vel corporali, putà cum ex percussione læditur corpus, vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

Ad tertium dicendum, quòd recompensatio quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, sit per comparationem sui ad rem; ut si quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur. Et ideo jam pertinet ad justitiam commutativam.

ARTICULUS II.

Utrùm sit necessarium ad salutem quòd fiat restitutio ejus quod ablatum est.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit necessarium ad salutem quòd fiat restitutio ejus quod ablatum est. Quod enim est impossibile, non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, putà cum aliquis abstulit alicui membrum vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quòd aliquis restituat quod alteri abstulit.

2. Præterea, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis, quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato, putà cum quis alicui famam abstulit, verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

3. Præterea, quod factum est, non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ ex hoc ipso quod passus est ab aliquo injustè eum vitupe-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 8, quæstiunc. 2; et *Quodlib.*, XII, art. 6.

rante. Ergo non potest ei restitui quod ablatum est. Et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Præterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur illud ei auferre; quia « quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur, » ut Philosophus dicit in II *Phys.* Sed cum aliquis impedit aliquem ut non consequatur præbendam vel aliquid hujusmodi, non videtur quòd teneatur ei ad restitutionem præbendæ, quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum, est de necessitate salutis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Epistola *ad Macedon.*, XIV, quæst. 6 : « Si res aliena propter quam peccatum est, reddi possit, et non redditur, pœnitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur; non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si (ut dixi) restitui potest. »

(Conclusio. — Idem restituere quod injustè ablatum est, est de necessitate salutis.)

Respondeo dicendum, quòd restitutio, sicut dictum est (art. 1), est actus justitiæ commutativæ, quæ in quadam æqualitate consistit. Et ideo *restituere* importat redditionem illius rei quæ injustè ablata est; sic enim per iteratam ejus exhibitionem æqualitas reparatur. Si verò justè ablatum sit, æqualitas erit · et ideo non necessarium erit ut ei restituatur, quia justitia in æqualitate consistit. Cùm ergo conservare justitiam sit de necessitate salutis, consequens est quòd restituere id quod injustè ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quòd ibi recompensetur quod possibile est; sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, Et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est : putà cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia, vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personæ, secundum arbitrium boni viri.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis potest alicui famam tripliciter auferre : uno modo, verum dicendo, et justè, putà cùm aliquis crimen alicujus prodit ordine debito servato, et tunc non tenetur ad restitutionem famæ; alio modo, falsum

dicendo, et injustè, et tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse; tertiò modo, verum dicendo, sed injustè, putà cùm aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum, et tunc tenetur ad restitutionem famæ quantum potest, sine mendacio tamen, utpotè quòd dicat se malè dixisse, vel quòd injustè eum diffamaverit. Vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est (ad 1.)

Ad tertium dicendum, quòd actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit; potest tamen fieri ut ejus effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiæ.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis potest impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter: uno modo, justè, putà si intendens honorem Dei, vel utilitatem Ecclesiæ, procuret quòd detur alicui personæ digniori, et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel aliquam recompensationem faciendam; alio modo, injustè, putà si intendat ejus nocumentum quem impedit propter odium, vel vindictam, aut aliquid hujusmodi; et tunc, si impedit ne præbenda detur digno, consulens quòd non detur, antequam sit firmatum quòd ei detur, tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, et poterat multipliciter impediri. Si verò jam firmatum sit quòd alicui detur præbenda, et aliquis propter indebitam causam procuret quòd revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferret: et ideo tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundum suam facultatem.

ARTICULUS III.

Utrùm sufficiat restituere simplum quod injustè ablatum est.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd non sufficiat restituere simplum quod injustè ablatum est. Dicitur enim *Exod.*, XXII : « Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove. » Sed quilibet tenetur mandata divinæ legis observare. Ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum, vel quintuplum.

2. Præterea, ea « quæ scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, » ut dicitur *ad Rom.*, XV. Sed *Lucæ*, XIX, Zachæus dixit ad Dominum : « Si quem defraudavi, reddo quadruplum. » Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod injustè accepit.

3. Præterea, nulli potest justè auferri id quod dare non debet. Sed judex aufert justè ab eo qui furatus est, plus quam furatus est, pro emenda. Ergo homo debet illud solvere, et ita non sufficit reddere simplum.

Sed contra est, quòd restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad æqualitatem. Ergo solum tenetur restituere tantum quantum accepit.

(Conclusio. — Ante judicis condemnationem, non plus quam quis accepit, restituere tenetur; sed ex culpa injustæ ablationis, tenetur secundum judicis sententiam restitutionem facere.)

Respondeo dicendum, quòd cum aliquis injustè accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda : quorum unum est, inæqualitas ex parte rei (2), quæ quandoque est sine injustitia,

(1) De his etiam 1, 2, qu. 105, art. 8, ad 9; ut et IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 2, ad 5.

(2) Hoc est ut plus habeat unus quàm alter, sive unus rem alterius detineat; quantumvis præter injustitiam, ut in exemplo quod subjungitur de mutuis, et in eo quod addi potest de depositis.

ut patet in multis; aliud autem est, injustitiæ culpa, quæ potest esse etiam cum æqualitate rei, putà cum aliquis intendit inferre violentiam, sed non prævalet. Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem, in quantum per eam æqualitas reparatur, ad quod sufficit quòd restituat tantum quantum habuerit de alieno. Sed quantum ad culpam, adhibetur remedium per pœnam, cujus inflictio pertinet ad judicem. Et ideo, antequam sit condemnatus per judicem, non tenetur restituere plus quam accepit; sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam solvere.

Et per hoc patet responsio ad primum; quia lex illa determinativa est pœnæ per judicem infligendæ; et etiam illud præceptum nunc non est observandum, cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur post Christi adventum, ut suprà habitum est (1); potest tamen idem vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quòd Zachæus id dixit quasi superogare volens. Unde et præmiserat : « Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus. »

Ad tertium dicendum, quòd judex condemnando, juste potest accipere aliquid amplius loco emendæ; quod tamen antequam condamnaretur non debebatur.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliquis debeat restituere quod non abstulit.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui tenetur damnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit; putà cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura : et sic videtur quòd teneatur ad ejus restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem ejus quod non abstulit.

2. Præterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra ter-

(1) Nempe 1, 2, qu. 104, art. 3, ubi dee judicialibus præceptis ex professo tractatur.

minum præfixum, videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset; quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quòd aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. Præterea, justitia humana derivatur à justitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam accepit ab eo, secundum illud *Matth.*, XXV : « Sciebas quod meto ubi non semino et congrego ubi non sparsi. » Ergo justum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

Sed contra est, quòd recompensatio ad justitiam pertinet in quantum æqualitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accipit, hoc non esset æquale. Ergo talis restitutio non est justum quòd fiat.

(Conclusio. — Non tenetur quis illud restituere quod non abstulit.)

Respondeo dicendum, quòd quicumque damnificat aliquem, videtur auferre id in quo ipsum damnificat; damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum Philosophum in V *Ethic.* Et ideo homo tenetur ad restitutionem ejus in quod aliquem damnificavit. Sed aliquis damnificatur dupliciter : uno modo, quia aufertur ei id quod actu habebat; et tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem æqualis, putà si aliquis damnificet aliquem diruens domum ejus, tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo, si damnificet aliquem impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi; et tale damnum non oportet recompensare ex æquo, quia minus est habere aliquid in virtute, quam habere actu. Qui autem est in via adipiscendi aliquid habet illud solum secundum virtutem, vel potestatem : et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum non simplum, sed multiplicatum, quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est (art. 3). Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum et negotiorum.

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum. Nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute. Et similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute : et utrumque potest multipliciter impediri.

Ad tertium dicendum, quòd Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum parvam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse; vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit à nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo et à nobis, quamvis ipsa dona à Deo sint sine nobis.

ARTICULUS V.

Utrùm oporteat semper restitutionem facere ei à quo acceptum est aliquid.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd non oporteat semper restitutionem facere ei à quo acceptum est aliquid. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiam in nocumentum aliorum, putà si aliquis redderet gladium depositum furioso. Ergo non semper est restituendum ei à quo acceptum est.

2. Præterea, ille qui illicitè aliquid dedit, non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicitè dat quod alius etiam illicitè accepit, sicut apparet in dante et accipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei à quo acceptum est.

3. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei à quo acceptum est, vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei à quo acceptum est.

4. Præterea, magis debet homo recompensare ei à quo majus beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit vel deposuit, sicut à parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personæ alteri, quam restituendum ei à quo acceptum est.

5. Præterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si prælatus injustè

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 5, quæstiunc. 4; et *Opusc.*, LXIV, ac *Opusc.*, LXXIII, cap. 17 et 18.

aliquid Ecclesiæ subtraxit, et ei restituat, ad manus ejus deveniet, quia ipse est rerum Ecclesiæ conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiæ à qua abstulit : et sic non semper restituendum est ei à quo est ablatum.

Sed contra est, quòd dicitur *Rom.*, XIII : « Reddite omnibus debita; cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal. »

(Conclusio. — Ei semper facienda est restitutio, à quo acceptum est, modò quòd quis accepit, sit illius.)

Respondeo dicendum, quòd per restitutionem sit reductio ad æqualitatem commutativæ justitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum est qu. 58, art. (10). Hujusmodi autem rerum adæquatio fieri non posset, nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest : et ad hanc suppletionem faciendam, necesse est ut ei fiat restitutio à quo acceptum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est, vel alteri, non ei debet tunc restitui; quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus cui restituitur, omnia enim quæ possidentur sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam sibi appropriare, sed vel reservare congruo ut tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis dupliciter aliquid illicitè dat : uno modo, quia ipsa datio est illicita et contra legem, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit. Et talis meretur amittere quod dedit, unde non debet ei restitutio fieri de his; et quia etiam ille qui accepit, contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere. Alio modo aliquis illicite dat quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita; sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem, unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est. Sed si superfluè aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, teneretur eidem restituere.

Ad tertium dicendum, quòd si ille cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius, sive sit mortuus, sive sit vivus; præmissa tamen diligenti inquisitione

de persona ejus cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui hæredi ejus, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si verò ille sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur, et præcipuè si sit res magni valoris, et possit commode transmitti; alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis de hoc quod est sibi proprium, debet magis satisfacere parentibus, vel his à quibus accepit majora beneficia; non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno. Quod contingeret, si quod debet uni alteri restitueret; nisi forte in casu extremæ necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

Ad quintum dicendum, quòd prælatus potest rem Ecclesiæ surripere tripliciter : uno modo, si rem Ecclesiæ non sibi deputatam, sed alteri, sibi usurparet, putà si Episcopus usurparet sibi rem capituli; et tunc planum est quòd debet restituere ponendo in manus eorum ad quos de jure pertinet. Alio modo, si rem Ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, putà consanguinei vel amici; et tunc debet restituere Ecclesiæ, et sub sua cura habere, ut ad successorem perveniat. Tertiò modo, potest prælatus surripere rem Ecclesiæ solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine Ecclesiæ; et tunc debet restituere, talem animum deponendo.

ARTICULUS VI.

Utrùm teneatur semper restituere ille qui accepit.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd non teneatur semper restituere ille qui accepti. Per restitutionem enim reparatur æqualitas justitiæ, quæ consistit in hoc quòd subtrahatur ei qui plus habet, et detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quòd ille qui rem aliquam subtraxit alicui, non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Præterea, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit, ut patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit restituere.

3. Præterea, ejusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul rem aliquam surripiunt, et unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accepit, tenetur ad restituendum.

Sed contra, ille qui peccavit, tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit, tenetur restituere.

(Conclusio.— Is semper restituere tenetur, qui rem alterius injuste accipit, vel invito domino detinet; qui vero rem alienam accipit absque dantis injuria, non pro sua utilitate, eam sibi ablatam non culpa sua, restituere minimè tenetur.)

Respondeo dicendum, quòd circa illum qui rem alienam accepit, duo sunt consideranda : scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere, quandiu eam apud se habet; quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, et dari ei cui deest, secundùm formam commutativæ justitiæ. Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere : quandoque enim est injuriosa, scilicet contra voluntatem existens ejus qui est rei dominus, ut patet in furto et rapina. Et tunc tenetur ad restitutionem, non solum ratione rei, sed etiam ratione injuriosæ actionis, etiam si res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, tenetur recompensare injuriam passo, quamvis apud ipsum nihil maneat, ita etiam qui furatur, vel rapit, tenetur ad recompensationem damni illati, etiamsi nihil inde habeat; si alterius pro injuria illata debet puniri. Alio modo, aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam, absque injuria, cum voluntate scilicet ejus cujus est res, sicut patet in mutuis. Et hic ille qui accepit, tenetur ad restitutionem ejus quod accepit, non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiamsi rem amiserit; tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit, quod non fiet, si per hoc damnum incurrat. Tertio modo, aliquis accipit rem alterius absque injuria non pro sua utilitate, sicut patet in depositis. Et ideo ille qui sic accepit

in nullo tenetur ratione acceptionis, quinimo accipiendo impendit obsequium; tenetur autem ratione rei, et propter hoc si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem, secus autem esset, si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

Ad primum ergo dicendum, quòd restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quòd ille qui plus habet quàm debet, habere desinat, sed ad hoc quòd illi qui minus habet, suppleatur. Unde in his quæ unus potest ab alio accipere sine ejus detrimento, non habet locum restitutio, putà cùm aliquis accipit lumen à candela alterius. Et ideo quamvis ille qui abstulit, non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum, quia tamen alter privatur re sua, tenetur ei ad restitutionem; et ille qui rem abstulit, ratione injuriosæ acceptionis, et ille qui rem habet, ratione ipsius rei.

Ad secundum dicendum, quòd homo, etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione; et ita per sacerdotem cui confitetur, potest restitutionem facere rei alienæ.

Ad tertium dicendum, quòd quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum ejus à quo est aliquid injustè ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulteriùs restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit; qui tamen potest condonare.

ARTICULUS VII.

Utrùm illi qui non receperunt, teneantur restituere.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd illi qui non acceperunt, non teneantur restituere. Restitutio enim quædam pœna est accipientis. Sed nullus debet puniri, nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere, nisi qui accepit.

2. Præterea, justitia non obligat aliquem ad hoc quòd res alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solùm

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 5, quæstiune. 3.

ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum, tum quia sibi multoties restitutio fieret, tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quòd aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non ei aufertur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

3. Præterea, nullus tenetur se periculo exponere ad hoc quòd rem alterius salvet. Sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quòd non manifestat latronem, vel ei non resistit.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, I: « Digni sunt morte, non solùm qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. » Ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere.

(Conclusio. — Non modò qui aliena rapuerunt, sed qui etiam injustæ acceptionis aliquo modo causa fuerunt, restituere tenentur, quanquam ipsi non acceperint.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, ad restitutionem tenetur aliquis, non solùm ratione rei alienæ quam accepit, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis. Et ideo quicumque est causa injustæ acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directè scilicet et indirectè. Directè quidem, quando inducit aliquis alium ad acccipiendum. Et hoc quidem tripliciter. Primo quidem modo, ex parte acceptionis, movendo ad ipsam acceptionem; quod quidem fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expressè et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quòd aliena accepit. Alio modo, *ex parte ipsius accipientis*, quia scilicet eum acceptat, vel qualitercumque ei auxilium fert. Tertio modo, *ex parte rei acceptæ*, quia scilicet particeps est furti vel rapinæ, quasi socius maleficii. Indirectè verò, quando aliquis non impedit, cùm possit et debeat impedire, vel quia subtrahit præceptum sive consilium impediens furtum vel rapinam, vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere, vel quia occultat post factum; quæ his versibus comprehenduntur:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Sciendum tamen quòd quinque præmissorum semper obli-

gant ad restitutionem : primò *jussio,* quia scilicet ille qui jubet, est principaliter movens, unde ipse principaliter tenetur ad restituendum; secundò *consensus*, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest; tertiò *recursus*, quando scilicet aliquis est receptator latronum, et eis patrocinium præstat; quartò *participans,* quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii et in præda; quintò, tenetur ille qui non obstat cùm obstare teneatur, sicut principes qui tenentur custodire justitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur, quia reditus quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, ut justitiam conservent in terra. In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum; non enim semper *consilium*, vel *adulatio,* vel aliquid hujusmodi, est efficax causa rapinæ : unde tunc solùm tenetur *consiliator*, aut *palpo*, id est adulator, ad restitutionem, quando probabiliter æstimari potest quòd ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta.

Ad primum ergo dicendum, quòd non solùm peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa, sive consiliando, sive præcipiendo, sive quovis alio modo.

Ad secundum dicendum, quòd principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto. Principaliter quidem *præcipiens*, secundariò verò *exequens*, et consequenter alii per ordinem. Uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur; sed illi qui sunt principales in facto, et ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt. Quando autem aliquis præcipit injustam acceptionem, quæ non subsequitur, non est restitutio facienda, cùm restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus qui injustè est damnificatus.

Ad tertium dicendum, quòd non semper ille qui non manifestat latronem, tenetur ad restutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit, sed solùm quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terræ, quibus ex hoc non multum imminet periculum; propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint justitiæ custodes.

ARTICULUS VIII.

Utrùm quis teneatur statim restituere, an verò possit restitutionem differre.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd non teneatur aliquis restituere statim, sed potiùs licitè possit restitutionem differre. Præcepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex præcepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

2. Præterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

3. Præterea, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet justitiæ. Tempus autem est una de circumstantiis quæ requiruntur ad actus virtutum. Cùm ergo aliæ circumstantiæ non sint determinatæ in actibus virtutum, sed determinabiles secundùm rationem prudentiæ, videtur quòd nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

Sed contra est, quòd eadem ratio esse videtur in omnibus quæ sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii, non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur *Levit.*, XIX : « Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane. » Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

(Conclusio. — Statim fieri restitutio debet ab eo qui accepit, si potest, vel dilatio peti debet ab eo qui usum rei concedere potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut accipere rem alienam est peccatum contra justitiam, ita etiam detinere eam; quia per hoc quòd aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suæ, et sic ei facit injuriam. Manifestum est autem quòd nec per modicum tempus licet in peccato morari, sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundùm illud *Eccles.*, XXI : « Quasi à facie colubri fuge peccatum. » Et ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum de restitutione facienda, quamvis secundùm formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad secundum dicendum, quòd quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda; sicut etiam totaliter à restitutione absolvitur, si omnino sit impotens (1). Debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se, aut per alium.

Ad tertium dicendum, quòd cujuscumque circumstantiæ omissio, quæ contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare. Et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum injustæ detentionis, quod justitiæ opponitur, ideo necesse est tempus esse determinatum, ut statim restitutio fiat.

QUÆSTIO LXIII.

De acceptione personarum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum set de vitiis oppositis prædictis justitiæ partibus. Et primò, de acceptione personarum, quæ opponitur justitiæ distributivæ; secundò, de peccatis quæ opponuntur justitiæ commutativæ.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm personarum acceptio sit peccatum. 2° Utrùm habeat locum in dispensatione spiritualium. 3° Utrùm in exhibitione honoris. 4° Utrùm in judiciis.

(1) Hinc *inanis actio creditoris quam inopia debitoris excludit*, appellatur in *Syntagmate Juris*, lib. XXII, cap. 14, num. 2, ac ex jure civili comprobatur.

ARTICULUS I.

Utrùm personarum acceptio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam justitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Præterea, in rebus humanis personæ sunt principaliores quàm res; quia res sunt propter personas, et non è converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multò minùs acceptio personarum.

3. Præterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere; quia interdum duorum hominum unius conditionis, unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundùm illud *Matth.*, XXIV : « Duo erunt in agro, unus assumetur, et alius relinquetur. » Ergo acceptio personarum non est peccatum.

Sed contra : nihil prohibetur in lege divina, nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur *Deuter.*, I, ubi dicitur : « Non accipietis cujusquam personam. » Ergo personarum acceptio est peccatum.

(Conclusio. — Acceptio personarum, cùm justitiæ adversetur distributivæ, peccatum necessariò est.)

Respondeo dicendum, quòd personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ; consistit enim æqualitas distributivæ justitiæ in hoc quòd diversis personis diversa tribuuntur secundùm proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personæ, propter quam id quod ei confertur, est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ. Unde Glossa super illad *ad Ephes.*, VI : « Personarum acceptio non est apud Deum, » dicit quòd « Deus judex justus causas discernit, non personas. » Putà si aliquis promoveat aliquem ad magisterium, propter sufficientiam scientiæ, hic attenditur causa debita, non persona. Si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quòd id quod ei datur esset ei proportionatum vel debitum, sed solùm hoc

quòd est iste homo (putà Petrus vel Martinus), hic est acceptio personæ; quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quæ faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personæ. Ad personam autem refertur quæcumque conditio non faciens ad causam propter quam sit dignus hoc dono : putà si aliquis promoveat aliquem ad prælationem vel magisterium, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ. Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius : sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quòd instituatur hæres patrimonii, non autem ad hoc quòd conferatur ei prælatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit. Sic ergo patet quòd personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ, in hoc quòd præter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quòd personarum acceptio sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in distributiva justitia considerantur conditiones personarum quæ faciunt ad dignitatis vel debiti causam. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones quæ non faciunt ad causam, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd personæ proportionantur et dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ : et ideo hujusmodi conditiones sunt attendendæ tanquam propria causa. Cùm autem considerantur ipsæ personæ, attenditur non causa ut causa. Et ideo patet quòd quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est datio. Una quidem pertinens ad justitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur; et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur. Et talis est collatio munerum gratiæ, per quæ peccatores assumuntur à Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio, quia quilibet absque injustitia potest de suo dare quantum vult, et cui vult, secundùm illud *Matth.*, XX : « An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade. »

ARTICULUS II.

Utrùm in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem, videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum, cùm hoc ex consuetudine prælati Ecclesiæ faciant. Ergo peccatum acceptionis personarum non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Præterea, præferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet *Jac.*, II (1). Sed faciliùs dispensatur cum divitibus et potentibus, quòd in gradu prohibito contrahant matrimonium, quàm cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Præterea, secundùm jura (2) sufficit eligere bonum, non autem requiritur quòd aliquis eligat meliorem. Sed eligere minùs bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Præterea, secundùm statuta Ecclesiæ eligendus est aliquis de gremio Ecclesiæ. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere, quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

Sed contra est, quod dicitur *Jac.*, II : « Nolite in personarum X

(1) Ubi dicitur acceptio personarum si quis divitem in fideium cœtu excipiat honorificè, pauperemque contemnat.

(2) Notatur in Indice *Decretalium*, ut ex cap. *Cùm dilectus*, tit. *De electione*, sed non satis expressè colligitur; cùm ıb Innocentio III confirmata refertur electio cujusdam quo licebantur esse alii digniores, non tamen probabantur.

acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi. » Ubi dicit Glossa Augustini : « Quis ferat si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore? »

(CONCLUSIO. — Personarum acceptionem in spiritualibus eò majus peccatum esse certum est, quò spiritualia temporalibus præstant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), acceptio personarum est peccatum, in quantum contrariatur justitiæ. Quantò autem in majoribus aliquis justitiam transgreditur, tantò graviùs peccat. Unde cùm spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium, quàm in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cùm aliquid personæ attribuitur præter proportionem dignitatis, ipsius considerare oportet quòd dignitas alicujus personæ potest attendi dupliciter : uno modo simpliciter et secundùm se, et sic majoris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis; alio modo, per comparationem ad bonum commune. Contingit enim quandoque quòd ille qui est minùs sanctus et minùs sciens, potest magis conferre ad bonum commune, propter potentiam, vel industriam sæcularem, vel propter aliquid hujusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principaliùs ordinantur ad utilitatem communem, secundùm illud I *ad Cor.*, XII : « Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; » ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minùs boni, melioribus præferuntur. Sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minùs bonis.

Ad primum ergo dicendum, quòd circa consanguineos prælati distinguendum est : quia quandoque sunt minùs digni, et simpliciter et per respectum ad bonum commune. Et sic si dignioribus præferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium; quorum prælatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundùm illud I *ad Cor.*, IV : « Sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. » Quandoque verò consanguinei prælati ecclesiastici sunt æquè digni ut

alii. Et sic licitè potest absque personarum acceptione consanguineos suos præferre; quia saltem in hoc præeminent, quòd de ipsis magis confidere potest, ut unaniniter secum negotia Ecclesiæ tractent. Esset tamen hoc dimittendum propter scandalum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam præter dignitatem, bona Ecclesiæ consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum, quòd dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter fœdus pacis firmandum; quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes. Et ideo cùm eis faciliùs dispensatur, absque peccato acceptionis personarum.

Ad tertium dicendum, quòd quantum ad hoc quòd electio impugnari non possit, in foro judiciali sufficit eligere bonum (1), nec oportet eligere meliorem, quia sic omnis electio posset habere calumniam. Sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem, vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune; quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, et alius præferatur, oportet quòd hoc sit propter aliquam causam : quæ quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur, magis idoneus; si verò non pertineat ad negotium, id quod consideratur ut causa, erit manifestè acceptio personæ.

Ad quartum dicendum, quòd ille qui de gremio Ecclesiæ assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantum ad bonum commune, quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus. Et propter hoc etiam mandatur *Deuter.*, XVII : « Non poteris alterius gentis hominem facere regem, qui non sit frater tuus. »

ARTICULUS III.

Utrùm in exhibitione honoris et reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in exhibitione honoris et reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis

(1) Quamvis postliminio in Concilio Tridentino, sess. XXIV, *De reformatione*, cap. 18, *ex dignis* eligendus *dignior* de-

personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur quàm « reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis, » ut patet per Philosophum in I *Ethic.* (cap. 5 vel 3). Sed prælati et principes sunt honorandi etiamsi sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur *Exod.*, XX : « Honora patrem tuum et matrem tuam ; » et etiam domini sunt à servis honorandi, etiamsi sint mali, secundùm illud I *ad Timoth.*, VI : « Quicumque sunt sub jugo servi dominos suos honore dignos arbitrentur. » Ergo videtur quòd acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

2. Præterea, *Levit.*, XIX, præcipitur : « Coram cano capite consurge, et honora personam senis. » Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere ; quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundùm illud *Dan.*, XIII : « Egressa est iniquitas à senioribus populi. » Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Præterea, super illud *Jacob.* II : « Nolite in personarum acceptione habere fidem, etc., » dicit Glossa Augustini (ut suprà) : « Si hoc quod Jacobus dicit : » Si introierit in conventu vestro vir habens annulum aureum, etc., « intelligatur de quotidianis concessibus, quis hic non peccat, si tamen peccat? » Sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias honorare ; dicit enim Gregorius in quadam Homilia (XXVIII. in *Evang.*) : « Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus. » Et sic, cum divitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Sed contra est, quòd dicitur in Glossa *Jacob.* II : « Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat. » Et pari ratione, si aliquis honoretur propter alias causas quæ non faciant dignum honore : quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

(Conclusio. — Acceptionis personarum peccatum, in ho-

cernitur sub pœna nullitatis ; indeque Pius V in Bulla quæ incipit *In conferendis*, eo casu quo minùs dignus eligatur, vult in favorem dignioris electionem irritari.

noris exhibitione contingit, si non adsit virtutis ratio, quæ causa est honoris.)

Respondeo dicendum, quòd honor est quoddam testimonium de virtute ejus qui honoratur. Et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen, quòd aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius : sicut principes et prælati honorantur, etiam si sint mali, in quantum gerunt personam Dei et communitatis, cui præficiuntur, secundum illud *Proverb.*, XXVI : « Sicut qui immittit lapides in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem. » Quia enim Gentiles ratiocinationem attribuebant Mercurio, « acervus Mercurii *dicitur* cumulus ratiocinii, » in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum : ita etiam honoratur insipiens qui ponitur loco Dei, et loco totius communitatis. Et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi, propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium pater et dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur *Sap.*, V, « Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata. Cani autem sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata. » Divites autem honorandi sunt propter hoc quod majorem locum in communitatibus obtinent; si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm in judiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd in judiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivæ justitiæ, ut dictum est (art. 1). Sed judicia maximè videntur ad justitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

2. Præterea, pœnæ secundum aliquod judicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur personæ absque peccato; quia gravius puniuntur qui inferunt injuriam in personas principum, quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

3. Præterea, *Ecclesiast.*, IV, dicitur : « In judicando esto pupillis misericors. » Sed hoc videtur esse accipere personam pauperis. Ergo acceptio personarum in judiciis non est peccatum.

Sed contra est, quòd dicitur *Prov.*, XVIII : « Accipere personam in judicio non est bonum (1).

(Conclusio. — Personarum acceptio in judicio, peccatum est, cum ipsum judicium pervertat et corrumpat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 60, art. 1), judicium est actus justitiæ, prout judex ad æqualitatem justitiæ reducit ea quæ inæqualitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inæqualitatem quamdam habet, in quantum attribuitur alicui personæ aliquid præter proportionem suam, in qua consistit æqualitas justitiæ. Et ideo manifestum est, quòd per personarum acceptionem judicium corrumpitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd judicium dupliciter potest considerari : uno modo, quantum ad ipsam rem judicatam; et sic judicium se habet communiter ad commutativam, ut ad distributivam justitiam. Potest enim judicio diffiniri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter alteri unus restituat quod ab eo accepit. Alio modo, potest considerari quantum ad ipsam formam judicii, prout scilicet judex, etiam in ipsa commutativa justitia, ab uno accipit et alteri dat; et hoc pertinet ad distributivam justitiam. Et secundum hoc in quolibet judicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum, quòd cum punitur aliquis gravius propter injuriam in majorem personam commissam, non est personarum acceptio; quia ipsa diversitas personæ facit, quan-

(1) Vel sic ex emendato textu : *Accipere personam impii non est bonum, ut declines à veritate judicii.*

tum ad hoc, diversitatem rei, ut suprà dictum est (qu. 58, art. 10, et qu. 61, art. 2, ad 5.)

Ad tertium dicendum, quòd homo in judicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine læsione justitiæ; alioquin habet locum illud quod dicitur *Exod.*, XXIII : « Pauperis quoque non misereberis in judicio. »

QUÆSTIO LXIV.

De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de homicidio, in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ. Et primò considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes; secundò, de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes, per hoc quòd aliquod nocumentum proximo infertur contra ejus voluntatem. Quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto et verbo. Facto quidem, cum proximus læditur vel in persona propria vel in persona conjuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est. Et primò de homicidio, per quod maximè nocetur proximo.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum. 2° Utrùm occidere peccatorem, sit licitum. 3° Utrùm hoc liceat privatæ personæ, vel solum publicæ. 4° Utrùm hoc liceat clerico. 5° Utrùm liceat alicui occidere seipsum. 6° Utrùm liceat occidere hominem justum. 7° Utrùm liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo. 8° Utrùm homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm occidere quæcumque viventia sit illicitum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd occidere quæcumque viventia sit illicitum. Dicit enim Apostolus *ad Rom.*, XIII : « Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt. » Sed per ordinationem divinæ providentiæ omnia viventia conservantur, secundum illud *Psalm.* CXLVI : « Qui producit in montibus fœnum, et dat jumentis escam ipsorum. » Ergo mortificare quæcumque viventia, videtur esse illicitum.

2. Præterea, homicidium est peccatum ex eo quòd homo privatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus et plantis. Ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

3. Præterea, in lege divina non determinatur specialis pœna nisi pro peccato. Sed occidenti bovem vel ovem alterius, statuitur pœna determinata in lege divina, ut patet *Exod.*, XXII. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 20) : « Cùm audimus ; *non occides*, non accipimus hoc dictum esse de frutetis, quia nullus eis est sensus ; nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut intelligamus de homine quod dictum est, *non occides*. »

(Conclusio. — Et plantas ad animalium usum et ipsa animalia ad hominis sustentationem, vitâ privare licet.)

Respondeo dicendum, quòd nullus peccat ex hoc quòd utitur re aliquâ ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora : sicut etiam in generationis via, natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quòd sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo : ita etiam ea quæ tantum vivunt, ut plantæ, sunt communiter propter animalia, omnia autem

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 39, qu. 2, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 112.

animalia sunt propter hominem. Et ideo, si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam patet per Philosophum in I *Politic.* (cap. 5). Inter alios autem usus maximè necessarius esse videtur, ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus : quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est, et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usus hominum, ex ipsa ordinatione divina; dicitur enim *Gen.*, I : « Ecce dedi vobis omnem herbam et universa ligna, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus terræ. » Et *Genes.*, IX, dicitur : « Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum, non propter seipsa, sed propter hominem. Unde, ut Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 10, ut suprà) : « Justissima ordinatione creatoris, et vita et mors eorum nostris usibus subditur. »

Ad secundum dicendum, quòd animalia bruta et plantæ non habent vitam rationalem, per quàm à seipsis agantur; sed semper aguntur quasi ab alio, naturali quodam impulsu. Et hoc est signum quòd sunt naturaliter serva, et aliorum usibus accommodata.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui occidit bovem alterius, peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua. Unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinæ.

ARTICULUS II.

Utrùm sit licitum occidere peccatores.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim *Matth.*, XIII, in parabola prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut

(1) De his etiam infrà, qu. 108, art. 1 et 3; ut et 1, 2, qu. 100, art. 9, ad 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 140; et *ad Rom.*, XII, lect. 3.

ibidem dicitur. Sed omne quod est prohibitum à Deo, est peccatum. Ergo occidere peccatorem, est peccatum.

2. Præterea, justitia humana conformatur justitiæ divinæ. Sed secundum divinam justitiam peccatores ad pœnitentiam reservantur, secundum illud *Ezech.*, XVIII : « Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat. » Ergo videtur omnino esse injustum, quòd peccatores occidantur.

3. Præterea, illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Augustinum in lib. *Contra mendacium* (cap. 7), et per Philosophum II *Ethic.* (cap. 6, vel 7). Sed occidere hominem, secundum se malum est; quia ad omnes homines tenemur charitatem habere, amicos autem volumus vivere et esse, ut dicitur in IX *Ethic.* Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

Sed contra est, quòd dicitur *Exod.*, XXII : « Maleficos non patieris vivere; » et in *Psalm.* C : « In matutino interficiebam omnes peccatores terræ. »

(Conclusio. — Peccatores occidere, non modo licet, sed necessarium est, si communitati perniciosi vel periculosi sint.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), licitum est occidere animalia bruta, in quantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum : et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus, quòd si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicujus membri, puta cum est putridum vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo, si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur : « Modicum enim fermentum totam massam corrumpit, » ut dicitur I *ad Cor.*, V.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum, ut tritico parceretur, id est, bonis. Quod quidem fit, quando non possunt occidi mali, quin simul occidantur et boni, vel quia latent inter bonos, vel quia habent multos sequaces, ita quòd sine bonorum periculo

interfici non possunt, ut Augustinus dicit *Contra Parmenianum*. Unde Dominus docet, magis esse sinendum malos vivere et ultionem reservandam usque ad extremum judicium, quam quòd boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licitè possunt mali occidi.

Ad secundum dicendum, quòd Deus secundum ordinem suæ sapientiæ, quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum; quandoque autem eis pœnitendi tempus concedit, secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana justitia imitatur pro *posse;* illos enim qui sunt perniciosi in alios occidit, eos vero qui peccant, aliis graviter non nocentes, ad pœnitentiam reservat.

Ad tertium dicendum, quòd homo peccando, ab ordine rationis recedit : et ideo discedit à dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens; et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis, secundum illud *Ps.* XLVIII : « Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. » Et *Proverb.*, XI, dicitur : « Qui stultus est, serviet sapienti. » Et ideo, quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere, potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Pejor enim est malus homo quam bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit in I *Polit.*, (cap. 2), et in VII *Ethic.* (cap. 6.)

ARTICULUS III.

Utrùm occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed *Exod.*, XXXII, præcepit Moyses : « Occidat unusquisque fratrem suum, et amicum, et proximum

(1) De his etiam infrà, qu. 65, art. 1, tum in corp., tum ad 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 37, qu. 2, art. 1.

suum, » pro peccato vituli conflatilis. Ergo privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Præterea, homo propter peccatum comparatur bestiis, ut dictum est. Sed occidere bestiam sylvestrem, maximè nocentem, cuilibet privatæ personæ licet. Ergo et pari ratione occidere hominem peccatorem.

3. Præterea, laudabile est, quòd homo, etiamsi sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio malefactorum est utilis bono communi, ut dictum est. Ergo laudabile est, si etiam privatæ personæ malefactores occidant.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in I *De Civit. Dei*: « Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida judicabitur; et tanto amplius, quanto sibi potestatem à Deo non concessam usurpare non timuit. »

(Conclusio. — Principibus et judicibus tantum, non autem privatis personis, peccatores occidere licet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), occidere malefactorem licitum est, in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet, cui committitur cura communitatis conservandæ : sicut ad medicum pertinet præcidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille aliquid facit cujus auctoritate fit, ut patet per Dionysium XII, cap. *Cœlestis Hier.* Et ideo, ut Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 21), « Non ipse occidit qui ministerium debet jubenti, sed sicut adminiculum gladius est utenti. » Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cujus auctoritate fecerunt : sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem, auctoritate judicis.

Ad secundum dicendum, quòd bestia naturaliter est distincta ab homine. Unde super hoc non requiritur aliquod judicium an sit occidenda, si sit sylvestris; si verò sit domestica, requiritur judicium, non propter ipsam, sed propter damnum do-

mini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus justis. Et ideo indiget judicio publico, ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

Ad tertium dicendum, quòd facere aliquid ad utilitatem communem, quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ; sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri nisi secundum judicium ejus ad quem pertinet æstimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

ARTICULUS IV.

Utrùm occidere malefectores liceat clericis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd occidere malefactores liceat clericis. Clerici enim præcipuè debent implere quod Apostolus dicit I *ad Cor.*, IV : « Imitatores mei estote, sicut et ego Christi. » Per quod nobis indicitur, ut Deum et sanctos ejus imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores, secundum illud *Ps.* CXXXV : « Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum. » Moyses etiam à Levitis fecit interfici vigenti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur *Exod.*, XXXII. Et Phinees sacerdos interfecit Israelitam cum Madianitide coeuntem, ut habetur *Num.*, XXV. Samuel etiam interfecit Agag, regem Amalec (I *Reg.*, XV); et Elias sacerdotes Baal (III *Reg.*, XVIII); et Mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat (I *Machab.*, II) ; et in novo Testamento Petrus Ananiam et Saphiram (*Act.*, V). Ergo videtur quòd etiam clericis liceat occidere malefactores.

2. Præterea, potestas spiritualis est major quam temporalis, et Deo conjunctior. Sed potestas temporalis licitè malefactores occidit, tanquam Dei minister, ut dicitur *Rom.*, XIII. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri, spiritualem potestatem habentes, licitè possunt malefactores occidere.

3. Præterea, quicumque licitè suscipit aliquod officium, licitè potest ea quæ ad officium illud pertinent exercere. Sed officium principis terræ est malefactores occidere, ut dictum est (art. 3). Ergo clerici qui sunt terrarum principes, licitè possunt occidere malefactores.

Sed contra est, quòd dicitur I *ad Tim.*, III : « Oportet episcopum sine crimine esse, non vinolentum, non percussorem. »

(CONCLUSIO. — Clerici, cum sint ad altaris ministerium electi, et novi Testamenti ministri, nullatenus malefactores occidere licet.)

Respondeo dicendum, quòd non licet clericis occidere duplici ratione : primo quidem, quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repræsentatur passio Christi occisi; qui « cum percuteretur, non repercutiebat, » ut dicitur I *Petr.*, II. Et ideo non competit, ut clerici sint percussores aut occisores. Debent enim ministri suum dominum imitari, secundum illud *Eccles.*, X : « Secundum judicem populi, sic et ministri ejus. » Alia ratio est, quia clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis vel mutilationis corporis. Et ideo, ut sint idonei ministri novi Testamenti, debent à talibus abstinere.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus universaliter in omnibus operatur quæ recta sunt, in unoquoque tamen secundum ejus congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactotes occidat, non tamen oportet quòd omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Sapphiram interfecit, sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel Levitæ veteris Testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnæ corporales infligebantur. Et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

Ad secundum dicendum, quòd ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad spiritualem salutem. Et ideo non congruit eis quòd minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum, quòd prælati ecclesiarum accipiunt officium principum terræ, non ut ipsi judicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quòd eorum auctoritate per alios exerceatur.

ARTICULUS V.

Utrùm liceat alicui occidere seipsum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd alicui liceat seipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, in quantum justitiæ contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi injustitiam facere, ut probatur in V *Ethic.* (cap. ult.). Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Præterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

3. Præterea, licitum est quòd aliquis spontaneè minus periculum subeat, ut majus periculum vitet, sicut licitum est quòd aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat majus malum, scilicet miseram vitam vel turpitudinem alicujus peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Præterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur *Judic.*, XVI, qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet *Hebr.*, XI. Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Præterea, II *Machab.*, XIV, dicitur quòd Razias quidem seipsum interfecit, « eligens nobiliter mori potiùs quàm subditus fieri peccatoribus, et contra natales suos indignis injuriis agi. » Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 20) : « Restat ut de homine intelligamus illud quod dictum est : *Non occides* alterum; ergo nec te; neque enim aliud quàm hominem occidit, qui seipsum occidit. »

(Conclusio. — Seipsum occidere, cùm sit contra Dei et sui ac proximi charitatem, nullo modo cuiquam licet.)

(1) De his etiam suprà, qu. 59, art. 3, ad 2; et infrà, qu. 124, art. 2, ad 2; ut et III. part., qu. 47, art. 6, ad 3; et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 5, art. 3, quæstiunc. 2, ad 6; et *ad Hebr.*, XI, lect. 7, col. 1.

Respondeo dicendum, quòd seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primò quidem, quia naturaliter quælibet res ipsam amat, et ad hoc pertinet quòd quælibet naturaliter conservat se in *esse,* et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quòd aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra charitatem qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra charitatem existens. Secundò, quia quælibet pars id quod est, est totius; quilibet autem homo est pars communitatis, et ita quod est, est communitatis. Unde in hoc quòd seipsum interficit, injuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* Tertiò, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et ejus potestati subjectum, qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vitâ privat, in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum cujus est servus; sicut peccat ille qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet judicium mortis et vitæ, secundùm illud *Deuter.,* XXXII : « Ego occidam, et ego vivere faciam. »

Ad primum ergo dicendum, quòd homicidium est peccatum, non solùm quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati, quam habere debet aliquis ad seipsum. Et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad justitiam.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui habet publicam potestatem, potest licitè malefactorem occidere, per hoc quòd potest de ipso judicare. Nullus autem est judex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum; licet tamen ei se committere judicio aliorum.

Ad tertium dicendum, quòd homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licitè potest homo de seipso disponere quantum ad ea quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur, non tamen quantum ad ea quæ non subjacent suo arbitrio. Sed transitus de hac vita ad

aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ. Et ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat, quia ultimum malorum hujus vitæ et maximè terribile, est mors, ut patet per Philosophum in III *Ethic.* Et ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ injurias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum, tum quia in hoc sibi maximè nocet, quòd sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus; tum etiam quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur, quia non debet in se committere crimen màximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieri per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium, quàm homicidium, et præcipuè sui ipsius : quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet; est etiam periculosissimum, quia non restat tempus, ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum, quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora et minùs certa. Incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum; potens est enim Deus hominem, quacumque tentatione superveniente, liberare à peccato.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I *De Civit. Dei* (cap. 21), « nec Samson aliter excusatur quòd seipsum cum hostibus ruinâ domûs oppressit, nisi quòd latenter Spiritus sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat. » Et eamdem rationem assignat de quibusdam sanctis fœminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur (sicut eodem libro, cap. 26, videre est).

Ad quintum dicendum, quòd ad fortitudinem pertinet quòd aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum vir-

tutis, et ut vitet peccatum. Sed quòd aliquis sibi ipsi inferat mortem ut vitet mala pœnalia, habet quidem quamdam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit; non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum in III *Ethic.* (cap. 15 vel 11), et per Augustinum in I *De Civit. Dei* (cap. 22).

ARTICULUS VI.

Utrùm liceat in aliquo casu interficere innocentem.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quoniam magis « timor Domini expellit peccatum, » ut dicitur *Eccles.*, I. Sed Abraham commendatus est quòd timuit Dominum, quia voluit interficere filium suum innocentem. Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Præterea, in genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tantò majus videtur aliquod esse peccatum, quantò majus nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quàm innocenti, qui de miseria hujus vitæ ad cœlestem gloriam transit per mortem. Cùm ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multò magis licet occidere innocentem vel justum.

3. Præterea, illud quod fit secundùm ordinem justitiæ, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundùm ordinem justitiæ occidere innocentem, putà cùm judex qui debet secundùm allegata judicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister qui injustè condemnatum occidit, obediens judici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXIII: « Insontem et justum non occides. »

(Conclusio. — Justos et innocentes, cùm eorum vita bonum commune conservet atque promoveat, nullo pacto occidere licet.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis homo dupliciter considerari potest : uno modo, secundùm se; alio modo, per comparationem ad aliud. Secundùm se quidem considerando hominem, nullum occidere licet, quia in quolibet, etiam peccatore, debemus amare naturam quam Deus fecit, quæ per occisionem corrumpitur. Sed, sicut suprà dictum est (art. 2), occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur; vita autem justorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus habet dominium mortis et vitæ; ejus enim ordinatione moriuntur et peccatores et justi. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, sicut nec Deus, cujus est executor, et ostenditur Deum timere, ejus mandatis obediens.

Ad secundum dicendum, quòd in pensanda gravitate peccati magis est considerandum in quod est per se, quàm id quod est per accidens. Unde ille qui occidit justum, graviùs peccat quàm ille qui occidit peccatorem : primò quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra charitatem agit; secundò, quia injuriam infert ei qui est minùs dignus, et ita magis contra justitiam agit; tertiò, quia privat communitatem majori bono; quartò, quia magis Deum contemnit, secundùm illud *Luc.*, X : « Qui vos spernit, me spernit. » Quòd autem justus occisus ad gloriam perducatur à Deo, per accidens se habet ad occisionem.

Ad tertium dicendum, quòd judex si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentiùs examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat, secundùm allegata sententiam ferens; quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem judicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire; aliàs excusarentur carnifices qui martyres occiderunt. Si verò non contineat manifestam injustitiam, non peccat præceptum exe-

quendo, quia ipse non habet discutere superioris sententiam, nec ipse occidit innocentem, sed judex cui ministerium exhibet.

ARTICULUS VII.

Utrùm liceat alicui occidere aliquem se defendendo.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd nulli liceat occidere aliquem se defendendo. Dicit enim Augustinus, *ad Publicolam*, de occidendis hominibus (1) : « Ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi fortè sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, accepta legitima potestate, si ejus congruat personæ. » Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Præterea, in I *De libero arbitrio* dicitur : « Quomodo apud divinam providentiam à peccato liberi sunt, qui pro his rebus quas contemni oportet, humana cæde polluti sunt? » Eas autem res dicit esse contemnendas, « quas homines inviti amittere possunt, » ut ex præmissis patet; horum autem præcipuum est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Præterea, Nicolaus Papa dicit, ut habetur in *Decretis*, in dist. 50 : « De clericis pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per pœnitentiam emendati, possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorem ascendere, scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis, quemlibet hominem quolibet modo occidendi. » Sed ad præcepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem se defendendo.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quàm simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem vel adulterium, vel quodcumque aliu-

(1) Scilicet Epist. CLIV, versùs finem, seu §, cujus initium est : *De occidendis hominibus;* indeque in *Decretis*, Causâ XXIII, qu. 5, cap. quoque *De occidendis*.

peccatum mortale pro conservatione propriæ vitæ, quia vita spiritualis præferenda est corporali. Ergo nulli licet, defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

5. Præterea, si arbor est mala, et fructus, ut habetur *Matth.*, VII. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundùm illud *Rom.*, XII : « Non vos defendentes, charissimi. » Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

Sed contra est, quod *Exod.*, XXII, dicitur : « Si effringens fur domum, sive suffodiens, inventus fuerit, et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. » Sed multò magis licitum est defendere propriam vitam, quàm propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ, non erit reus homicidii.

(Conclusio.— Non licet quemquam occidere se defendendo, nisi quis se defendere intendat cum moderamine inculpatæ tutelæ.)

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solùm sit in intentione, alius verò sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundùm id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem, cùm sit per accidens, ut ex suprà dictis patet (1). Ex actu ergo alicujus seipsum defendentis, duplex effectus sequi potest : unus quidem, conservatio propriæ vitæ ; alius autem, occisio invadentis. Actus ergo hujusmodi, ex hoc quòd intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cùm hoc sit cuilibet naturale quòd se conservet in *esse* quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi, si non sit proportionatus fini. Et ideo, si aliquis ad defendendam propriam vitam utatur majori violentia quàm oporteat, erit illicitum ; si verò moderatè violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundùm jura, « vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ. » Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandam occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quàm vitæ alienæ. Sed

(1) Tum in hac ipsa parte, qu. 43, art. 3; tum etiam 1, 2, qu. 1, art. 3, et qu. 19, art. 7.

quia occidere hominem non licet, nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex suprà dictis patet (art. 1 et 2), illicitum est quòd homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum : ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones, quamvis etiam et isti peccent si privata libidine moveantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem, ut seipsum à morte liberet. In quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta ex lib. *De libero arbit.* Unde signanter dicitur « pro his rebus, » in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd irregularitas consequitur actum homicidii, etiam si sit absque peccato, ut patet in judice qui justè aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiamsi se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat interficere, sed seipsum defendere.

Ad quartum dicendum, quòd actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad quintum dicendum, quòd ibi prohibetur defensio quæ est cum livore vindictæ. Unde Glossa dicit : « Non vos defendentes, id est, non sitis referientes adversarios. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum. Legitur enim *Genes.*, IV, quòd Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit, qui casualiter hominem occidit.

3. Præterea, *Exod.*, XXI, dicitur : « Si quis percusserit mulierem prægnantem, et abortivum fecerit, si mors ejus

fuerit subsecuta, reddet animam pro anima. » Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Præterea, in *Decretis*, dist. 50, inducuntur plures canones (1), quibus casualia homicidia puniuntur. Sed pœnæ non debentur nisi culpæ. Ergo ille qui casualiter hominem occidit, incurrit homicidii reatum.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit, *ad Publicolam* (ut suprà, Epist. CLIV) : « Absit ut ea quæ propter bonum ac licitum facimus, si quid per hæc præter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputetur. » Sed contingit quandoque ut per bonum aliquod quod facimus, homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

(Conclusio. — Casu aliquem occidens, homicidii reatum minimè incurrit, nisi rei illicitæ operam dederit, vel ad hoc evitandum minùs diligens fuerit.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in II *Physicor.* (text. 40 et suprà), « casus est causa agens præter intentionem. » Et ideo ea quæ casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundùm Augustinum (lib. *De vera relig.*, cap. 14), consequens est quòd casualia, in quantum hujusmodi, non sunt peccata. Contingit tamen id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse *per accidens* volitum vel intentum, secundùm quòd causa *per accidens* dicitur *removens prohibens*. Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, erit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter : uno modo, quando dans operam rebus illicitis quas vitare debebat, homicidium incurrit; alio modo, quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo, secundùm jura, si aliquis det operam rei licitæ debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum;

(1) Putà Canon jam indicatus *De his clericis*, ex Nicolao I; Canon *Studeat*, ex eodem; Canon *Clerico*, ex Urbano II; Canon *Eos*, ex Concilio Ancyrano; et Canon *Si qua*, ex Concilio Eliberitano; et Canon *Si quis*, immediatè sequens.

si verò det operam rei illicitæ, vel etiam det operam rei licitæ non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum, si ex ejus opera mors hominis sequatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum; et ideo reatum homicidii non evasit.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui percutit mulierem prægnantem dat operam rei illicitæ; et ideo, si sequatur mors vel mulieris, vel pueri animati, non effugiet homicidii crimen, præcipuè cùm ex tali percussione in promptu sit quòd mors sequatur.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

QUÆSTIO LXV.

De mutilatione membrorum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis aliarum injuriarum quæ in personam committuntur.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° De mutilatione membrorum. 2° De verberatione. 3° De incarceratione. 4° Utrùm peccatum hujusmodi injuriarum aggravetur ex hoc quòd committitur in personam conjunctam aliis.

ARTICULUS I.

Utrùm mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd mutilare aliquem membro suo, in nullo casu possit esse licitum. Damascenus enim dicit in II lib. (*De fide orthod.*, cap. 4 et 30, ac lib. IV, cap. 21), quòd « peccatum committitur per hoc quòd

receditur ab eo quod est secundùm naturam, in id quod est contra naturam. » Sed secundùm naturam à Deo institutam, est quòd corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est, quòd sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro, semper videtur esse peccatum.

2. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur in II *De anima* (text. 9). Sed non licet aliquem privare animâ, occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi fortè secundùm publicam potestatem.

3. Præterea, salus animæ præferenda est saluti corporali. Sed non licet alicui mutilare se membro, propter salutem animæ; puniuntur enim secundùm statuta Niceni concilii, qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam causam aliam licet aliquem membro mutilare.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXI : « Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede (1). »

(Conclusio. — Non licet aliquem quovis membro mutilare, nisi publicis personis; privatis autem, nonnisi de licentia ejus cujus est membrum, in casu quo membri putredo totius corporis saluti adversatur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis, secundùm quòd expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis; per accidens tamen potest contingere quòd sit nocivum, putà cùm membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, et in sua naturali dispositione consistens, non potest præscindi absque totius corporis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem, ad

(1) Ut vers. 24 videre est; et similiter *Deut.*, XIX, vers. 29 ac deinceps, de falso teste : *Reddet ei sicut fratri suo facere cogitavit; non misereberis ejus, sed animam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede exiges.*

totam communitatem cujus est pars, ut suprà dictum est (qu. 64, art. 2), potest contingere quòd abscissio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, in quantum alicui infertur in pœnam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo, sicut per publicam potestatem aliquis licitè privatur totaliter vitâ, propter aliquas majores culpas, ita etiam privatur membro, propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatæ personæ, etiam volente illo cujus est membrum; quia per hoc fit injuria communitati, cujus est ipse homo et omnes partes ejus. Si verò membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est, de voluntate ejus cujus est membrum, putridum membrum præscindere, propter salutem totius corporis; quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est, si fiat voluntate ejus ad quem pertinet curare de salute ejus qui habet membrum corruptivum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est contra particularem naturam esse secundùm naturam universalem, sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam ejus quod corrumpitur, cùm tamen sit secundùm naturam universalem. Et similiter, mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis ejus qui mutilatur, est tamen secundùm naturalem rationem, in comparatione ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quòd totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis, sed ad ipsam potiùs omnia quæ sunt hominis, ordinantur. Et ideo privare aliquem vitâ in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed præcisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis : et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd membrum non est præscindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quàm per membri præscisionem, qui peccatum subjacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum præscindere, propter quodcumque peccatum vitandum.

Unde Chrysostomus exponens illud *Matth.*, XIX : « Sicut eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum, » dicit (Homil. LXIII in *Matth.*) : « Non per membrorum abscissionem, sed malarum cogitationum interemptionem. Maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit; etenim qui homicidæ sunt, talia præsumunt. » Et postea subdit : « Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior. Aliunde enim habet fontes sperma quod in nobis est, et præcipuè à proposito incontinenti et mente negligente; nec ita abscissio membri comprimit tentationes ut cogitationis frænum. »

ARTICULUS II.

Utrùm liceat patribus verberare filios, aut dominis servos.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim Apostolus, *ad Ephes.*, VI : « Vos patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros ; » et infrà subdit : « Et vos, domini, eadem facite servis, remittentes minas. » Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur, et sunt etiam minis graviora. Ergo neque patres filios, neque domini servos, debent verberare.

2. Præterea, Philosophus dicit in X *Ethic.* (cap. ult.), quòd « sermo paternus habet solùm admonitionem, non autem coactionem. » Sed quædam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

3. Præterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere; hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut suprà dictum est (qu. 32, art. 2). Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, XIII : « Qui parcit virgæ, odit filium suum ; » et infrà, XXIII : « Noli subtrahere a puero disciplinam ; si enim percusseris eum virgâ, non morietur. Tu virgâ percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis ; » et *Eccles.*, XXXIII, dicitur : « Servo malevolo tortura et compedes. »

(Conclusio. — Cùm filius subditus sit potestati patris,

servus autem domini, licet patribus filios, dominis servos aliquando verberare.)

Respondeo dicendum, quòd per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori ejus qui verberatur, aliter tamen quàm in mutilatione; nam mutilatio tollit corporis integritatem, verberatio verò tantummodo afficit sensum dolore: unde multò minùs nocumentum est, quàm mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum pœnæ, propter justitiam; nullus autem justè punit aliquem, nisi sit ejus jurisdictioni subjectus. Et ideo, verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licitè potest verberare pater filium, et dominus servum causâ correptionis et disciplinæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm ira sit appetitus vindictæ, præcipuè concitatur ira cùm aliquis se reputat læsum iujustè, ut patet per Philosophum in II *Rhetor.* (cap. 13). Et ideo, per hoc quòd patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causâ disciplinæ, sed quòd non immoderatè eos affligant verberibus. Quod verò indicitur dominis quòd remittant servis minas, potest dupliciter intelligi: uno modo, ut remissè minis utantur, quod pertinet ad moderationem disciplinæ; alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est, quod pertinet ad hoc quòd judicium quo quis comminatus est pœnam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Ad secundum dicendum, quòd major potestas majorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi. Et ideo potest infligere pœnas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus qui præsunt familiæ domesticæ, quæ est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi, secundùm leviores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum. Et hujusmodi est verberatio.

Ad tertium dicendum, quòd exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere, est solùm ejus cui alterius cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem

verberibus castigare. Quod *Extra. de sententia excommunicationis* Alexander III, cap. *Ex tenore,* et Gregorius IX, cap. *Cùm voluntate*, propter ministerium vel officium prælaturæ permittunt.

ARTICULUS III.

Utrùm liceat aliquem hominem incarcerare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere, qui cadit supra indebitam materiam, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 18, art. 2). Sed homo, habens naturalem arbitrii libertatem, est indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Præterea, humana justitia regulari debet ex divina. Sed, sicut dicitur *Eccli.*, XV, « Deus reliquit hominem in manu consilii sui. » Ergo videtur quòd non est aliquis coercendus vinculis vel carcere.

3. Præterea, nullus est coercendus nisi ab opere malo, à quo quilibet potest alium licitè impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum, ad hoc quòd cohiberetur à malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare; quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed contra est, quod *Levit.*, XXIV, legitur, quemdam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiæ.

(Conclusio. — Hominem incarcerare, vel vi aliqua detinere, secundùm justitiæ ordinem quidem licet; at contra illum ordinem, est illicitum.)

Respondeo dicendum, quòd in bonis corporis tria per ordinem considerantur : primò quidem, integritas corporalis substantiæ, cui detrimentum affertur per occisionem vel mutilationem; secundò, delectatio vel quies sensûs, cui opponitur verberatio vel quodlibet sensum dolore afficiens; tertiò, motus et usus membrorum, qui impeditur per ligationem vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem vel qualitercumque detinere, est illicitum, nisi fiat secundùm ordinem justitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicujus mali vitandi.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo qui abutitur potestate sibi datâ, meretur eam amittere (ut cap. *Tuarum*, *Extra. de privilegiis*, dicitur). Et ideo homo qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

Ad secundum dicendum, quòd Deus quandoque, secundùm ordinem suæ sapientiæ, peccatores cohibet, ne possint peccata implere, secundùm illud *Job*, V : « Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod cœperant. » Quandoque verò eos permittit quod voluerint agere. Et similiter secundùm humanam justitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

Ad tertium dicendum, quòd detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet, sicut cùm aliquis detinet aliquem ne se præcipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius; quia per hoc impeditur non solùm à malis faciendis, sed etiam à bonis agendis.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum gravetur ex hoc quòd prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd peccatum non aggravetur ex hoc quòd prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. Hujusmodi enim injuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui infertur contra ejus voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam infertur, quàm quod infertur in personam conjunctam. Ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

2. Præterea, in sacra Scriptura præcipuè reprehenduntur qui pupillis et viduis injurias inferunt. Unde dicitur *Eccles.* XXXV : « Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitûs. » Sed vidua et pupillus non sunt personæ aliis conjunctæ. Ergo ex hoc quòd infertur injuria personis conjunctis non aggravatur peccatum.

3. Præterea, persona conjuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona; potest enim aliquid ei esse voluntarium, quod est contra voluntatem principalis personæ, ut patet in adulterio quod placet uxori, et displicet viro. Sed hujusmodi injuriæ habent rationem peccati, prout consistunt in voluntaria commutatione. Ergo hujusmodi injuriæ minus habent de ratione peccati.

Sed contra est, quod *Deuter.*, XXVIII, ad quamdam exagerationem dicitur : « Filii tui et filiæ tuæ tradentur alteri populo videntibus oculis tuis. »

(Conclusio. — Qui aliquem lædit multis conjunctum, graviùs peccat, cæteris paribus, quàm ille qui lædit aliquem non tam multis conjunctum, nisi fortè talis sit in dignitate constitutus, vel damnum illatum in magnitudine emineat.)

Respondeo dicendum, quòd quantò aliqua injuria in plures redundat, cæteris paribus, tantò gravius est peccatum. Et inde est quòd gravius est peccatum si aliquis percutiat principem, quàm si personam privatam, quia redundat in injuriam totius multitudinis, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 73, art. 9). Cùm autem infertur injuria in aliquam personam conjunctam alteri qualitercumque, illa injuria pertinet ad duas personas. Et ideo, cæteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere quòd secundùm aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli conjunctam, vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd injuria illata in personam conjunctam, minùs est nociva personæ cui conjungitur quàm si in ipsam immediatè inferretur; et hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad injuriam personæ cui conjungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo quòd aliam personam secundùm se lædit.

Ad secundum dicendum, quòd injuriæ illatæ in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiæ, tum quia idem nocumentum hujusmodi personis inflictum, est eis gravius, quia non habent relevantem.

Ad tertium dicendum, quòd per hoc quòd uxor voluntariè consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum, et in-

juria ex parte ipsius mulieris, gravius enim esset si adulter violenter eam opprimeret; non tamen propter hoc tollitur injuria ex parte viri; quia « uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir, » ut dicitur I *ad Cor.*, VII. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, qui non solùm justitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus infrà agendi in tractatu de temperantia (qu. 154, art. 8).

QUÆSTIO LXVI.

De peccatis justitiæ oppositis, quæ fiunt in rebus, et primo de furto, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis justitiæ oppositis, per quæ infertur nocumentum proximo in rebus, scilicet de furto et rapina.

Et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. 2° Utrùm licitum sit qualiquis rem aliquam possideat quasi propriam. 3° Utrùm furtum sit occulta acceptio rei alienæ. 4° Utrùm rapina sit peccatum specie differens à furto. 5° Utrùm omne furtum sit peccatum. 6° Utrùm furtum sit peccatum mortale. 7° Utrùm liceat furari in necessitate. 8° Utrùm omnis rapina sit peccatum mortale. 9° Utrùm rapina sit gravius peccatum quàm furtum.

ARTICULUS I.

Utrùm naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creatura-

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 22, circa finem, et cap. 27 similiter.

rum est proprium Dei, secundùm illud *Psalm.* XXIII : « Domini est terra, etc. » Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum.

2. Præterea, Basilius (1) exponens verbum divitis dicentis, *Luc.*, XII : « Congregabo omnia quæ nata sunt mihi, et bona mea, » dicit : « Dic mihi, quæ tua; unde ea sumens in vitam tulisti? » Sed illa quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Præterea, sicut Ambrosius dicit in lib. *De Trin.*, « Dominus nomen est potestatis. » Sed homo non habet potestatem super res exteriores; nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psal.* VIII : « Omnia subjecisti sub pedibus ejus, » scilicet hominis.

(Conclusio. — Est homini rerum exteriorum aliqua naturalis possessio, non quidem quantum ad naturam earum, sed quantum ad usum, quo ipsis secundùm rationem et voluntatem uti potest ad suum commodum et utilitatem.)

Respondeo dicendum, quòd res exterior potest dupliciter considerari : uno modo, quantum ad ejus naturam, quæ non subjacet humanæ potestati, sed solùm divinæ, cui omnia ad nutum obediunt; alio modo, quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut suprà habitum est (qu. 64, art. 1). Et ex hac ratione Philosophus probat in I *Polit.*, quòd possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super cæteras creaturas, quod competit homini secundùm rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, *Genes.*, I, ubi dicitur : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et præsit piscibus maris, etc. »

(1) In sermone peculiari quem ex professo in hæc verba edidit, et à quibusdam *In divites avaros* inscribitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus habet principale dominium omnium rerum; et ipse secundùm suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

Ad secundum dicendum, quòd dives ille reprehenditur ex hoc quòd putabat exteriora bona esse principaliter sua, quas non accepisset ea ab alio, scilicet à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum; quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed secundùm jus naturale omnia sunt communia; cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Præterea, Basilius dicit, exponens prædictum verbum divitis: « Sicut qui præveniens ad spectacula, prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur; similes sunt divites, qui communia quæ præoccuparerunt, æstimant sua esse. » Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Præterea, Ambrosius dicit, et habetur in *Decretis*, dist. 47, cap. *Sicut hi* (circa medium): « Proprium nemo dicat quod est commune. » Appellat autem *commune* res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse quòd aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De hæresibus*

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 127, prope finem; et *Opusc.*, XX, lib. IV, cap. 4.

(cap. 40) : « Apostolici dicuntur, qui se hoc nomine arrogantissimè vocaverunt, eo quòd in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes, quales habet catholica Ecclesia, et monachos, et clericos plurimos. » Sed ideo isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quòd non liceat homini propria possidere.

(Conclusio. — Quanquam hominem non deceat aliquid ut proprium habere, quoad usum, erroneum tamen est asserere ipsum non posse quippiam proprium habere, quoad potestatem procurandi et dispensandi.)

Respondeo dicendum, quòd circa rem exteriorem duo competunt homini, quorum unum est potestas procurandi et dispensandi; et quantum ad hoc licitum est quòd homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primò quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi competit, quàm id quod est commune omnium vel multorum; quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatiùs res humanæ tractantur, si singulis immineat propria cura alicujus rei procurandæ; esset autem confusio, si quilibet indistinctè quælibet procuraret. Tertiò, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est : unde videmus quòd inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentiùs jurgia oriuntur. Aliud verò quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit, I *ad Timoth.*, ult. : « Divitibus hujus sæculi præcipe facilè tribuere, communicare de bonis, etc. »

Ad primum ergo dicendum, quòd communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundùm jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundùm humanum condictum, quod

pertinet ad jus positivum, ut suprà dictum est (qu. 57, art. 2 et 3). Unde proprietas possessionum non est contra jus naturale; sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui præveniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicitè ageret; sed ex hoc illicitè agit, quòd alios prohibet. Et similiter dives non illicitè agit si præoccupans possessionem rei quæ à principio erat communis, aliis etiam communicat; peccat autem si alios ab usu illius rei indiscretè prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit: « Cur tu abundas, ille verò mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille verò patientiæ præmiis coronetur? »

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicit Ambrosius : « Nemo proprium dicat quod est commune, » loquitur de proprietate quantum ad usum. Unde subdit : « Plus quàm sufficeret sumptui, violenter obtentum est. »

ARTICULUS III.

Utrùm sit de ratione furti occultè accipere rem alienam.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non sit de ratione furti occultè accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati, sicut è contrario ad exaggerandum peccatum quorumdam, dicit *Isai.*, III : « Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt. » Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

2. Præterea, et Ambrosius dicit, et habetur in *Decretis*, dist. 47 (1) : « Minus est criminis habenti tollere, quàm cùm possis et abundans sis, indigentibus denegare. » Ergo sicut

(1) Ubi suprà, cap. *Sicut ii*, ex quo restituendum adhibità negatione, ut est in Ambrosii et *Decreti* textu : *Non minus est criminis, etc.*, ac ex moderna quoque *Decretorum* editione : *Cùm possis et abundes.*

furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipsius.

3. Præterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est, putà rem quam apud alium deposuit, vel quæ est ab eo injustè ablata. Non est ergo de ratione furti quòd sit occulta acceptio rei alienæ.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* : « Fur à furvo dictus est, id est à fusco; nam noctis utitur tempore. »

(Conclusio. — Furtum est alienæ rei occulta ablatio.)

Respondeo dicendum, quòd ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum convenit sibi secundùm quòd contrariatur justitiæ, quæ unicuique tribuit quod suum est; et ex hoc competit ei quòd usurpat alienum. Secundum verò pertinet ad rationem furti, prout distinguitur à peccatis quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio; et secundùm hoc competit furto quòd sit circa rem possessam. Si quis enim accipiat id quod est alterius, non quasi possessio, sed quasi pars, sicut si amputet membrum, vel sicut persona conjuncta, ut si auferat filiam vel uxorem, non habet propriè rationem furti. Tertia differentia est, quæ complet rationem furti, ut scilicet occultè usurpetur alienum. Et secundùm hoc propria ratio furti est, ut sit « occulta acceptio rei alienæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd occultatio quandoque quidem est causa peccati; putà cùm quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo. Et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati; et ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circumstantia peccati. Et sic diminuit peccatum, tum quia signum verecundiæ est, tum quia tollit scandalum.

Ad secundum dicendum, quòd detinere id quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione injusta. Et ideo sub injusta acceptione intelligitur etiam injusta detentio.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundùm quid esse alterius, sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est ejus apud quem deponitur, quantum ad custodiam; et id quod est per rapinam

ablatum, est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ARTICULUS IV.

Utrùm furtum et rapina sint peccata differentia specie.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd furtum et rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim et rapina differunt secundùm *occultum* et *manifestum*; furtum enim importat occultam acceptionem, rapina verò violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum *occultum* et *manifestum* non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

2. Præterea, moralia recipiunt speciem à fine, ut suprà dictum est (2). Sed furtum et rapina ordinantur ad eumdem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum. Unde et Isidorus dicit in lib. *Etymolog.*, quòd « raptor dicitur corruptor, et rapta dicitur corrupta. » Sed raptus dicitur, sive mulier auferatur publicè, sive occultè. Ergo et res possessa rapi dicitur, sive occultè, sive publicè rapiatur; ergo non differunt furtum et rapina.

Sed contra est, quòd Philosophus in V *Ethic.*, distinguit furtum à rapina, ponens furtum *occultum*, rapinam verò *violentam*.

(Conclusio. — Furtum et rapina non eadem, sed diversæ species sunt, quòd furtum in sua ratione includat ignorantiam ejus cui fit injuria, rapina verò violentiam.)

Respondeo dicendum, quòd furtum et rapina sunt vitia justitiæ opposita, in quantum aliquis alteri facit injustum. Nullus autem patitur *injustum* volens, ut probatur in V *Ethic.* Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati, quòd acceptio est involuntaria ex parte ejus cui aliquid subtrahitur.

(1) De his etiam infrà, in hac eadem quæst., art. 9; et qu. 73, art. 1, tum in corp., tum ad 2; et in II *ad Cor.*, XII, lect.

(2) Nempe 1, 2, qu. 1, art. 3, et qu. 18, art. 6.

Involuntarium autem dupliciter dicitur, scilicet per ignorantiam et violentiam, ut habetur in III *Ethic.* Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Ergo propter hoc differunt specie.

Ad primum ergo dicendum, quòd in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis justitiæ. Et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Ad secundum dicendum, quòd finis remotus rapinæ et furti idem est; sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis. Raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur verò per astutiam.

Ad tertium dicendum, quòd raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quæ rapitur. Et ideo, etiamsi sit occultus ex parte aliorum à quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris cui violentia infertur.

ARTICULUS V.

Utrùm furtum semper sit peccatum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto divino; dicitur enim *Eccli.*, XV : « Nemini mandavit impiè agere. » Sed Deus invenitur præcepisse furtum; dicitur enim *Exod.*, XII : « Fecerunt filii Israel sicut præceperat Dominus Moysi, et expoliaverunt Ægyptios (2). » Ergo furtum non semper est peccatum.

2. Præterea, ille qui invenit rem non suam, si eam acci-

(1) De his etiam infrà, qu. 118, art. 4; et qu. 10, de malo, art. 2; et qu. 15, art. item 2.

(2) Vel plenius, ut vers. 35 et 36 videre est : *Fecerunt sicut præceperat Moyses, et petierunt ab Ægyptiis vasa argentea et aurea vestemque plurimam; Dominus autem dedit gratiam populo coram Ægyptiis ut commodarent eis, et spoliaverunt Ægyptios;* ut non spoliatio qualiscumque intelligatur sicut quæ per violentiam vel occultam ablationem fieri solet.

piat, videtur furtum committere, quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundùm naturalem æquitatem, ut juristæ dicunt. Ergo videtur quòd furtum non semper si peccatum.

3. Præterea, ille qui accipit rem suam, non videtur peccâre, cùm non agat contra justitiam, cujus æqualitatem non tollit. Sed furtum committitur etiamsi aliquis rem suam occultè accipiat, ab altero detentam vel custoditam. Ergo videtur quòd furtum non semper sit peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XX : « Non furtum facies. »

(Conclusio. — Furtum, cùm semper justitiæ adversatur, semper quoque peccatum necessariò est.)

Respondeo dicendum, quòd si aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet : primò quidem, propter contrarietatem ad justitiam, quæ reddit unicuique quod suum est; et sic furtum justitiæ opponitur, in quantum furtum est acceptio rei alienæ; secundò, ratione doli seu fraudis quam fur committit, occultò, et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quòd omne furtum est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd accipere rem alienam vel occultè, vel manifestè, auctoritate judicis hoc decernentis, non est furtum, quia jam fit sibi debitum, per hoc quòd sententialiter sibi est adjudicatum. Unde multò minùs furtum fuit, quòd filii Israel tulerunt spolia Ægyptiorum, ex præcepto Domini, hoc decernentis pro afflictionibus quibus Ægyptii eos sine causa afflixerant. Et ideo signanter dicitur *Sap.*, X : « Justi tulerunt spolia impiorum. »

Ad secundum dicendum, quòd circa res inventas est distinguendum : quædam enim sunt quæ nunquam fuerunt in bonis alicujus, sicut lapilli et gemmæ, quæ inveniuntur in littore maris; et talia occupanti conceduntur. Et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non extat aliquis possessor, nisi quòd secundùm leges civiles tenetur inventor dare medietatem domino agri, si in alieno agro invenerit. Propter quod in parabola evangelica dicitur, *Matth.*, XIII, de inventore thesauri absconditi in agro, quòd emit agrum, quasi ut haberet jus possidendi totum thesaurum.

Quædam verò res inventæ fuerunt de propinquo in alicujus bonis. Et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et similiter, si pro derelictis habeantur, et hoc credat inventor, licèt sibi eas retineat, non committit furtum. Aliàs autem committitur peccatum furti. Unde Augustinus dicit in quadam Homilia, et habetur XIV, quæst. 5 : « Si quid invenisti, et non reddidisti, rapuisti. »

Ad tertium dicendum, quòd ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium, qui tenetur ad restituendum, vel ad ostendendum se esse innoxium. Unde manifestum est quòd peccat, et tenetur ad relevandum gravamen depositarii. Qui verò furtim accipit rem suam apud alium injustè detentam, peccat quidem, non quia gravet eum qui detinet (et ideo non tenetur ad restituendum aliquid vel ad recompensandum); sed peccat contra communem justitiam, dum ipse sibi usurpat suæ rei judicium, juris ordine prætermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere, et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

ARTICULUS VI.

Utrùm furtum sit peccatum mortale.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim *Proverb.*, VI : « Non grandis est culpa, cùm quis furatus fuerit. » Sed omne peccatum mortale est grandis culpa. Ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccato mortali mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solùm pœna damni, secundùm illud *Exod.*, XXII : « Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove. » Ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Præterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quòd pro furto alicujus parvæ rei, putà unius acûs, vel unius pennæ, aliquis puniatur morte æterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Sed contra est, quòd nullus damnatur secundùm divinum judicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto, secundùm illud *Zachar.*, V : « Hæc est maledictio quæ egreditur super faciem omnis terræ, quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, judicabitur. » Ergo furtum est peccatum mortale.

(CONCLUSIO. — Cùm furtum sit contra proximi charitatem, peccatum mortale de necessitate est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà habitum est (qu. 24, art. 12), peccatum mortale est quod contrariatur charitati, secundùm quòd est spiritualis animæ vita. Charitas autem consistit principaliter quidem in dilectione Dei; secundariò verò in dilectione proximi, ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus; et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum tanquam contrarium charitati est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd furtum dicitur non esse grandis culpa duplici ratione : primò quidem, propter necessitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infrà patebit (art. 7). Unde subditur : « Furatur enim, ut esurientem impleat animam. » Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpa, per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte. Unde subditur de fure, quòd « deprehensus reddet septuplum; qui autem adulter est, perdet animam suam. »

Ad secundum dicendum, quòd pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales quàm retributivæ. Retributio enim reservatur divino judicio, quod est secundùm veritatem in peccantes. Et ideo, secundùm judicium præsentis vitæ, non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, sed solùm pro illis quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem. Et ideo pro furto, quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundùm præsens judicium pœna mortis, nisi cum furtum aggravatur per aliquam gravem circumstantiam, sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacræ, et de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinum super *Joan.*, et de pla-

gio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet *Exod.*, XXI.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod modicum est ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quæ minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri; et ille qui accipit, potest præsumere hoc non esse contra voluntatem ejus cujus est res. Et pro tanto si quis furtivè hujusmodi res minimas accipiat, potest excusari à peccato mortali. Si tamen habet animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis, potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.

ARTICULUS VII.

Utrùm liceat alicui furari propter necessitatem.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur pœnitentia nisi peccanti. Sed cap. III *Extra.* de furtis dicitur : « Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus, pœniteat per hebdomadas tres. » Ergo non licet furari propter necessitatem.

2. Præterea, Philosophus dicit in II *Ethic.*, quòd « quædam confestim nominata, convoluta sunt cum malitia; » inter quæ ponit furtum. Sed illud quod est secundùm se malum, non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licitè furari, ut necessitati suæ subveniat.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quòd aliquis per eleemosynam proximo subveniat, ut Augustinus dicit in lib. *Contra mendacium*. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

Sed contra est, quòd in necessitate sunt omnia communia; et ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem.

(Conclusio. — Potest homo in extrema constitutus necessi-

(1) De his etiam infrà, qu. 110, art. 3, ad 4; ut et IV,

tate ea quæ aliis supersunt, sive manifestè, sive occultè accipere, absque alicujus furti aut rapinæ reatu.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali, vel juri divino. Secundùm autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quòd ex his subveniatur hominum necessitati : et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit, et habetur in *Decretis*, dist. 47 (ubi suprà) : « Esurientium panis est, quem tu detines; nudorum indumentum est, quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis. » Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem de omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (putà cùm imminet personæ periculum, et aliter subveniri non potest), tunc licitè potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifestè sive occultè sublatis; nec hoc propriè habet rationem furti vel rapinæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

Ad secundum dicendum, quòd uti re alienâ occultè acceptâ in casu necessitatis extremæ, non habet rationem furti, propriè loquendo; quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accepit ad sustentandam propriam vitam.

Ad tertium dicendum, quòd in casu similis necessitatis etiam potest aliquis occultè rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti.

Sent., dist. 15, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 4, ad 2, et art. 4, quæstiunc. 2, ad 2, et art. 5, quæstiunc. 1, in corp.

ARTICULUS VIII.

Utrùm rapina possit fieri sine peccato.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd rapina possit fieri sine peccato. Præda enim per violentiam accipitur, quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundùm prædicta. Sed prædam accipere ab hostibus licitum est; dicit enim Ambrosius in lib. *De Patriarchis :* « Cùm præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia, » scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Præterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est ejus. Sed res quas infideles habent, non sunt eorum; dicit enim Augustinus in *Epist. ad Vincentium Donatistam* (scilicet Epist. XLVIII) : « Res falsò appellatis vestras, quas nec justè possidetis, et secundùm leges terrenorum regum amittere jussi estis. » Ergo videtur quòd ab infidelibus aliquis licitè rapere possit.

3. Præterea, terrarum principes multa à suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Grave autem videtur dicere quòd in hoc peccent, quia sic ferè omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

Sed contra est, quòd de quolibet accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio; non autem potest fieri de rapina, secundùm illud *Isai.*, LXI : « Ego Dominus diligens judicium et odio habens rapinam in holocaustum. » Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

(Conclusio. — Peccat semper privata persona aliquid per violentiam rapiendo.)

Respondeo dicendum, quòd rapina quamdam violentiam et coactionem importat, per quam contra justitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem, nisi per publicam potestatem. Et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona, non utens publicâ potestate, illicitè agit et rapinam committit, sicut patet in latronibus. Principibus verò potestas

publica committitur ad hoc quòd sint justitiæ custodes. Et ideo non licet eis violentiâ et coactione uti, nisi secundùm justitiæ tenorem; et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo. Et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cùm non sit contra justitiam. Si verò contra justitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicitè agunt et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd circa prædam distinguendum est. Quia si illi qui deprædantur hostes, habeant bellum justum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur; et hoc non habet rationem rapinæ : unde nec ad restitutionem tenentur. Quamvis possint in acceptione prædæ justum bellum habentes, peccare per cupiditatem ex prava intentione; si scilicet non propter justitiam, sed propter prædam principaliter pugnent. Dicit enim Augustinus in lib. *De verbis Domini* (Serm. XIX), quòd « propter prædam militare peccatum est. » Si verò illi qui prædam accipiunt, habent bellum injustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad secundum dicendum, quòd in tantum aliqui infideles res suas injustè possident, in quantum eas secundùm leges terrenorum principum amittere jussi sunt : et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privatâ auctoritate, sed publicâ.

Ad tertium dicendum, quòd si principes à subditis exigant quod eis secundùm justitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina. Si verò aliquid principes indebitè extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus in IV *De Civit. Dei* (cap. 4) : « Remotâ justitiâ, quid sunt regna, nisi magna latrocinia ? quia et latrocinia quid sunt, nisi parva regna ? » Et *Ezech.*, XXII, dicitur : « Principes ejus in medio ejus quasi lupi rapientes prædam. » Unde et ad restitutionem tenentur, sicut et latrones. Et tantò graviùs peccant quàm latrones, quantò periculosiùs et communiùs contra publicam justitiam agunt, cujus custodes sunt positi.

ARTICULUS IX.

Utrùm furtum sit gravius peccatum quàm rapina.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd furtum sit gravius peccatum quàm rapina. Furtum enim super acceptionem rei alienæ habet adjunctam fraudem et dolum, quod non est in rapina. Sed fraus et dolus de se habent rationem peccati, ut suprà habitum est (2). Ergo furtum videtur esse gravius peccatum quàm rapina.

2. Præterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV *Ethic.* Sed magis verecundantur homines de furto quàm de rapina. Ergo furtum est turpius quàm rapina.

3. Præterea, quantò aliquod peccatum pluribus nocet, tantò gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis; per rapinam autem solùm impotentibus quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quàm rapinæ.

Sed contra est, quòd secundùm leges graviùs punitur rapina quàm furtum.

(Conclusio. — Rapina gravius peccatum est furto, non modò ratione involuntarii, sed ratione injuriosæ acceptionis.)

Respondeo dicendum, quòd rapina et furtum habent rationem peccati, sicut suprà dictum est (art. 4 et 6), propter involuntarium quod est ex parte ejus cui aliquid aufertur. Ita tamen quòd in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem est involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quàm per ignorantiam, quia violentia directiùs opponitur voluntati quàm ignorantia. Et ideo rapina est gravius peccatum quàm furtum. Est et alia ratio: quia per rapinam non solùm infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personæ igno-

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 3, ad 2; et qu. 116, art. 2, ad 1.

(2) Quæst. 55, quantum ad dolum, art. 4; quantum ad fraudem, art. 5.

miniam sive injuriam. Et hoc præponderat fraudi vel dolo, quæ pertinent ad furtum.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd homines sensibilibus inhærentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina, quàm de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum. Et ideo minùs verecundantur de rapina quàm de furto.

Ad tertium dicendum, quòd licèt pluribus possit noceri per furtum quàm per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quàm per furtum: unde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

QUÆSTIO LXVII.

De oppositis vitiis commutativæ justitiæ, quæ consistunt in verbis, et primo de injustitia judicis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ, quæ consistunt in verbis quibus læditur proximus: et primò de his quæ pertinent ad judicium; secundò, de nocumentis verborum quæ fiunt extra judicium.

Circa primum quinque consideranda occurrunt: 1° quidem, de injustitia judicis in judicando; 2° de injustitia accusatoris in accusando; 3° de injustitia ex parte rei in sua defensione: 4° de injustitia testis in testificando; 5° de injustitia advocati in patrocinando.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° Utrùm aliquis possit justè judicare eum qui non est sibi subditus. 2° Utrùm liceat judici judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur. 3° Utrùm judex possit aliquem justè condemnare non accusatum. 4° Utrùm licitè pœnam relaxare.

ARTICULUS I.

Utrùm quis possit justè judicare eum qui non est sibi subjectus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis possit justè judicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim *Dan.*, XIII, quòd Daniel seniores de falso testimonio convictus, suo judicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli, quin imò ipsi erant judices populi. Ergo aliquis potest licitè judicare sibi non subditum.

2. Præterea, Christus non erat alicujus hominis subditus, quin imò ipse erat « Rex regum, et Dominus dominantium (2). » Sed ipse exhibuit se judicio hominis. Ergo videtur quòd aliquis licitè possit judicare aliquem qui non est subditus ejus.

3. Præterea, secundùm jura quilibet sortitur forum secundùm rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit non est subditus ejus ad quem pertinet forum illius loci, putà cùm est alterius diœcesis, vel cùm est exemptus. Ergo videtur quòd aliquis possit judicare eum qui non est sibi subditus.

Sed contra est, quod Gregorius dicit super illud *Deuter.*, XXIII : « Si intraveris segetem, etc., » dicit : « Falcem judicii mittere non potes in eam segetem quæ alteri videtur esse commissa. »

(Conclusio. — Nullus aliquem judicare potest, nisi sibi vel per ordinariam potestatem vel commissionem subjectus sit.)

Respondeo dicendum, quòd sententia judicis est quasi quædam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo, sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum in X *Ethic.* (cap. ult.), ita etiam et sententia judicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque

(1) De his etiam suprà, qu. 60, art. 6; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 4; et dist. 48, qu. 1, art. 1.

(2) Sicut *Apocal.*, XIX, vers. 16, appellatur, ubi dicitur hoc symbolum *in vestimento et in femore suo scriptum* habere.

pars ad servandam sententiam judicis; alioquin judicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licitè in rebus humanis, nisi ille qui fungitur publicâ potestate. Et qui eâ funguntur, superiores reputantur respectu eorum in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam, sive per commissionem. Et ideo manifestum est quòd nullus potest judicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus ejus, vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Daniel accepit potestatem ad judicandum illos seniores, quasi commissam ex instinctu divino. Quod signatur per hoc quod ibidem dicitur, quòd « suscitavit Dominus spiritum pueri junioris. »

Ad secundum dicendum, quòd in rebus humanis aliqui propriâ sponte possunt se subjicere aliorum judicio, quamvis non sint eis superiores, sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros. Et inde est quòd necesse est arbitrium pœnâ vallari, quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic ergo et Christus propriâ sponte humano judicio se subdidit; sicut etiam et Leo Papa se judicio Imperatoris subdidit (Leo quartus nimirum Ludovico Augusto, ad purganda crimina coram illo de quibus erat accusatus, ut in *Decretis*, Causâ II, qu. 7, cap. *Nos si incompetenter,* videre est).

Ad tertium dicendum, quòd episcopus in cujus diœcesi aliquis delinquit, efficitur superior ejus ratione delicti, etiamsi sit exemptus, nisi fortè delinquat in re aliqua exempta, putà in administratione bonorum alicujus monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid hujusmodi, potest per ordinarium justè condemnari.

ARTICULUS II.

Utrùm judici liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd judici non liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. Dicitur enim *Deut.*, XVII : « Venies ad sacerdotes Levitici generis, et ad judicem qui fuerit illo tempore, quæresque ab eis qui indicabunt tibi judicii veritatem. » Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cùm aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet judici judicare secundùm ea quæ proponuntur et probantur, contra veritatem quam ipse novit.

2. Præterea, homo in judicando debet divino judicio conformari, quia « Dei judicium est, » ut dicitur *Deuter.*, I. Sed « judicium Dei est secundùm veritatem, » ut dicitur *Rom.*, II; et *Isai.*, XI, 3, prædicitur de Christo : « Non secundùm visionem oculorum judicabit, neque secundùm auditum aurium arguet; sed judicabit in justitia pauperes, et arguet in æquitate pro mansuetis terræ. » Ergo judex non debet secundùm ea quæ coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quæ ipse novit.

3. Præterea, idcirco in judicio probationes requiruntur, ut fides fiat judici de rei veritate, unde in his quæ sunt notoria, non requiritur judicialis ordo, secundùm illud I *ad Timoth.*, V : « Quorumdam hominum peccata manifesta sunt, præcedentia ad judicium. » Si ergo judex per se cognoscat veritatem, non debet attendere ad ea quæ probantur, sed sententiam ferre secundùm veritatem quam novit.

4. Præterea, nomen *conscientiæ* importat applicationem scientiæ ad aliquid agibile, ut in I. habitum est (scilicet I. part., qu. 79, art. 13). Sed facere contra scientiam est peccatum.

(1) De his etiam suprà, qu. 64, art. 6, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 4, ad 2 et 3; et *Quodlib.*, V, art. 15, ad 1.

Ergo judex peccat, si sententiam ferat secundùm allegata, contra conscientiam veritatis quam habet.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit (super *Psalm.* « Beati immaculati, » Conc. XX, sect. 5, circa medium) : « Bonus judex nihil ex arbitrio suo facit, sed secundùm leges et jura pronuntiat. » Sed hoc est judicare secundùm ea quæ in judicio proponuntur et probantur. Ergo judex debet secundùm hujusmodi judicare, et non secundùm proprium arbitrium.

(Conclusio. — Cùm judicium ad judices spectet non secundùm privatam, sed publicam potestatem, oportet eos judicare, non secundùm veritatem quam ipsi ut personæ privatæ noverunt, sed secundùm quod ipsis ut personis publicis per leges, per testes, per instrumenta et per allegata et probatas res innotuit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), judicare pertinet ad judicem, secundùm quòd fungitur publicâ potestate. Et ideo informari debet in judicando non secundùm id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundùm id quod sibi innotescit tanquam personæ publicæ. Hoc autem innotescit sibi et in communi et in particulari : in communi quidem per leges publicas, vel divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet; in particulari autem negotio aliquo per instrumenta et testes, et alia hujusmodi legitima documenta, quæ debet sequi in judicando, magis quàm id quod ipse novit tanquam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adjuvari potest, ut districtiùs discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quòd si eas non possit de jure repellere, debet, sicut dictum est, eas in judicando sequi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ideo præmittitur in illis verbis de quæstione judicibus facienda, ut intelligatur quòd judicare debent judices veritatem secundùm ea quæ fuerunt sibi proposita.

Ad secundum dicendum, quòd Deo competit judicare secundùm propriam potestatem. Et ideo in judicando informatur secundùm veritatem quam ipse cognoscit, non secundùm hoc quod ab aliis accipit. Et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus et homo. Alii autem judices non judicant

secundùm propriam potestatem; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solùm est manifestum judici, sed sibi et aliis, ita quòd reus nullo modo crimen inficiari potest, ut in notoriis, sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur; si autem sit manifestum judici et non aliis, vel aliis et non judici, tunc est necessaria judicis discussio.

Ad quartum dicendum, quòd homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundùm ea quæ in publico judicio sciri possunt, etc.

ARTICULUS III.

Utrùm judex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd judex possit aliquem judicare, etiamsi non sit aliquis accusator. Humana enim justitia derivatur à justitia divina. Sed Deus peccatores judicat, etiamsi nullus sit accusator. Ergo videtur quòd homo possit in judicio aliquem condemnare, etiamsi non adsit accusator.

2. Præterea, accusator requiritur in judicio ad hoc quòd deferat crimen ad judicem. Sed quandoque potest crimen ad judicem devenire alio modo quàm per accusationem, sicut per denuntiationem, vel per infamiam, vel etiam si ipse judex videat. Ergo judex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Præterea, facta sanctorum in Scripturis narrantur quasi quædam exemplaria humanæ vitæ. Sed Daniel simul fuit accusator et judex contra iniquos senes, ut patet *Dan.*, XIII. Ergo non est contra justitiam si aliquis aliquem condemnet tanquam judex, et ipsemet sit accusator.

Sed contra est, quod I *ad Cor.*, V, Ambrosius exponens

(1) De his etiam *Opusc.*, XIX, cap. 5, in fine.

sententiam Apostoli de fornicatione, dicit quòd « judicis non est sine accusatore damnare; quia Dominus Judam, cùm fuisset fur, quia non est accusatus, minimè abjecit. »

(Conclusio. — Non potest in criminibus judex quemquam judicare vel condemnare, nisi habeat accusatorem, cùm ut justitiæ interpres nonnisi inter duos justitiam administrare possit.)

Respondeo dicendum, quòd judex est interpres justitiæ. Unde, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.*, « homines ad judicem confugiunt, sicut ad quamdam justitiam animatam. » Justitia autem, sicut suprà dictum est (qu. 58, art. 2), non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quòd judex inter aliquos duos dijudicet; quod quidem fit cùm unus est actor et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem judicio condemnare judex, nisi habeat accusatorem, secundùm illud *Act.*, XXV : « Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem priusquam is qui accusatur, præsentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina quæ ei objiciuntur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus in suo judicio utitur conscientiâ peccantis, quasi accusatore, secundùm illud *Rom.*, II : « Inter se invicem cogitationum accusantium (1), aut etiam defendentium; » vel etiam evidentiâ facti, quantum ad ipsum, secundùm illud *Genes.*, IV : « Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra. »

Ad secundum dicendum, quòd publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud *Genes.*, IV : « Vox sanguinis fratris tui, etc., » dicit Glossa : « Evidentia perpetrati sceleris accusatore non eget. » In denuntiatione verò, sicut suprà dictum est (qu. 33, art. 7), non intenditur punitio peccantis, sed emendatio. Et ideo nihil agitur contra eum cujus peccatum denuntiatur, sed pro eo : et ideo non est ibi necessarius accusator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam; quæ, quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem

(1) Vel *cogitationibus accusantibus*, ut jam suprà; est enim græcè genitivus pro ablativo, sicut et ibi notat S. Thomas.

quòd ipse judex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundùm ordinem publici judicii, quod tenet locum accusatoris.

Ad tertium dicendum, quòd Deus in suo judicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut suprà dictum est (art. 7). Et ideo homo non potest simul esse accusator, et testis et judex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et judex, quasi divini judicii executor, cujus instinctu movebatur, ut dictum est (art. 1, ad 1).

ARTICULUS IV.

Utrùm judex licitè possit pœnam relaxare.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd judex licitè possit pœnam relaxare. Dicitur enim *Jac.*, II : « Judicium sine misericordia ei qui non facit misericordiam. » Sed nullus punitur propter hoc quòd non facit illud quod licitè facere non potest. Ergo quilibet judex potest licitè misericordiam facere, relaxando pœnam.

2. Præterea, judicium humanum debet imitari judicium divinum. Sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam, quia « non vult mortem peccatoris, » ut dicitur *Ezech.*, XVIII. Ergo etiam homo judex potest pœnitenti licitè relaxare pœnam.

3. Præterea, unicuique licet facere quod alicui prodest et nulli nocet. Sed absolvere reum à pœna prodest ei et nulli nocet. Ergo judex licitè potest reum à pœna absolvere.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, XIII, de eo qui persuadet servire diis alienis : « Non parcat ei oculus tuus, ut miserearis et occultes eum, sed statim interficies eum; » et de homicida dicitur *Deuter.*, XVII : « Morietur, nec misereberis ejus. »

(Conclusio. — Potest superior judex pœnam reo relaxare, si passus injuriam remittere velit.)

(1) De his etiam III. part., qu. 46, art. 2, ad 3; ut et I, *Sent.*, dist. 43, qu. 2, art. 2, ad 3; et iterum IV, *Sent.*, dist. 46, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 2.

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa judicem consideranda: quorum unum est, quòd ipse habet judicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quòd ipse non fert judicii sententiam, quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur judex ne reum à pœna absolvere possit. Primò quidem ex parte accusatoris, ad cujus jus quandoque pertinet ut reus puniatur, putà propter aliquam injuriam in ipsum commissam, cujus relaxatio non est in arbitrio alicujus judicis; quia quilibet judex tenetur jus suum reddere unicuique. Alio modo impeditur, ex parte reipublicæ, cujus potestate fungitur, ad cujus bonum pertinet quòd malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores judices et supremum judicem, scilicet principem, cui est plenariè potestas publica commissa. Judex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum à pœna contra leges à superiore sibi impositas. Unde, super illud *Joan.*, XIX: « Non haberes adversùm me potestatem ullam, » dicit Augustinus: « Talem Deus dederat Pilato potestatem, ut esset sub Cæsaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere. » Sed princeps qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est injuriam, velit eam remittere, poterit reum licitè absolvere, si hoc publicæ utilitati viderit non esse nocivum.

Ad primum ergo dicendum, quòd misericordia judicis habet locum in his quæ arbitrio judicis relinquuntur; in quibus boni viri est, ut sit diminutivus pœnarum, sicut Philosophus dicit in V *Ethic.* In his autem quæ sunt determinata secundùm legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam facere.

Ad secundum dicendum, quòd Deus habet supremam potestatem judicandi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum ei est pœnam remittere, præcipuè cùm peccato ex hoc pœna maximè debeatur, quòd est contra ipsum. Non tamen remittit pœnam, nisi secundùm quòd decet suam bonitatem, quæ est omnium legum radix.

Ad tertium dicendum, quòd judex, si ordinariè pœnam remitteret, nocumentum inferret et communitati, cui expedit ut

maleficia puniantur, ad hoc quòd peccata vitentur : unde *Deut.*, XIII, post pœnam seductoris subditur : « Ut omnis Israel audiens timeat, et nequaquam ultra faciat quippiam hujus rei simile. » Noceret etiam personæ cui est illata injuria, quæ recompensationem accipit per quamdam restitutionem honoris, in pœna injuriantis.

QUÆSTIO LXVIII.

De pertinentibus ad justam accusationem, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad justam accusationem.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo accusare teneatur. 2° Utrùm accusatio sit facienda in scriptis. 3° Quomodo accusatio sit vitiosa. 4° Qualiter malè accusantes sint puniendi.

ARTICULUS I.

Utrùm homo teneatur ad accusandum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletione divini præcepti propter peccatum, quia jam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, et illi qui sunt de majoribus criminibus accusati, priusquam innoxii demonstrentur. Ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

2. Præterea, omne debitum ex charitate dependet, quæ est finis præcepti ; unde dicitur *Rom.*, XIII : « Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis. » Sed illud quod est charitatis homo debet omnibus, majoribus et minoribus, subditis et prælatis. Cùm ergo subditi non debeant prælatos accusare, nec minores suos majores, ut per plura capitula probatur

(Causâ II, qu. 7), videtur quòd nullus ex debito teneatur accusare.

3. Præterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere, quam debet amico, quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico; dicitur enim *Proverb.*, XI: « Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est (1), celat amici commissum. » Ergo homo non tenetur ad accusandum.

Sed contra est, quod dicitur *Levit.*, V: « Si peccaverit anima, et audiverit vocem jurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam. »

(Conclusio. — Si quod crimen quis sciverit quod vergat in damnum reipublicæ, si possit probare, tenetur ad accusationem; si verò crimen fuerit quod probare non possit, minimè tenetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (2), hæc est differentia inter denuntiationem et accusationem, quòd in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus, sed in quantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cujus quies procuratur per punitionem peccantium. Quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est; secundum autem propriè pertinet ad accusationem. Et ideo, si crimen fuerit tale quòd vergat in detrimentum reipublicæ, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris: putà cùm peccatum alicujus vergit in multitudinis corruptelam corporalem seu spiritualem. Si autem non fuerit tale peccatum quòd in multitu-

(1) Vel sicut nunc in textu emendato habetur, *qui fidelis est animi*, vers. 13; sive apud 70, *qui fidelis est spiritu* (πιστὸ πνοῇ), *celat res, etc.*

(2) Tum quæst. præced. 67, art. 3, ad 2; tum qu. 33, art. 7, non sicut priùs indicabatur qu. 23, art. 6 et 7.

dinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandam accusationem, quia ad hoc nullus tenetur, quod non potest debito modo perficere.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quæ homines facere tenentur, sicut ad merendum vitam æternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum; quin imò deficere ab eis quæ tenetur facere, est gravissima pœna, quia virtuosi actus sunt quædam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum, quòd subditi prælatos suos accusare prohibentur, qui non affectione charitatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quærunt. Vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, ut habetur II, qu. 7; alioquin si fuerint aliàs idonei ad accusandum, licet subditis ex charitate suos prælatos accusare.

Ad tertium dicendum, quòd revelare secreta in malum personæ est contra fidelitatem, non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen omnino est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

ARTICULUS II.

Utrùm sit necessarium accusationem in scriptis fieri.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsenti agitur. Ergo accusatio scripturâ non indiget.

2. Præterea, II, qu. 8, dicitur : « Nullus absens accusare

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1, ad 4; ut et dist. 35, art. 3, ad 6; et *Quodlib.*, XI, art. 13, in corp.

potest, nec ab aliquo accusari. » Sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per Augustinum, X *De Trin.* (cap. 1). Ergo in accusatione non est necessaria scriptura, præsertim cùm Canon dicat, quòd « per scripta nullius accusatio suscipiatur. »

3. Præterea, sicut crimen alicujus manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo videtur quòd neque etiam in accusatione.

Sed contra est, quod dicitur II, qu. 8 : « Accusatorum personæ sine scripto nunquam recipiantur. »

(Conclusio. — Non modò accusatio, sed et quæcumque in publicis aguntur judiciis, in scriptis fieri debent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1, et qu. 67, art. 3), quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quòd judex inter accusatorem et eum qui accusatur, medius constituitur ad examen justitiæ; in quo oportet, quantum possibile est, secundùm certitudinem procedere. Quia verò ea quæ verbo tenus dicuntur, facilè labuntur à memoria, non posset judici esse certum quid et qualiter dictum sit, cùm debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est, ut accusatio, sicut et alia quæ in judicio aguntur, redigatur in scriptis.

Ad primum ergo dicendum, quòd dificile est singula verba (propter eorum multitudinem et varietatem) retinere; cujus signum est, quòd multi eadem verba audientes, si interrogarentur, non referrent ea similiter, post modicum tempus. Et cùm modica verborum differentia sensum variet, ideo, etiamsi post modicum tempus debeat judicis sententia promulgari, expedit ad certitudinem judicii, ut accusatio redigatur in scriptis.

Ad secundum dicendum, quòd scriptura non solùm necessaria est propter absentiam personæ quæ significat vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est; et ideo, cùm dicit Canon : « Per scripta nullius accusatio suscipiatur, » intelligendum est de absente qui per scripta accusationem mittat; non tamen excluditur quin, cùm præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad tertium dicendum, quod denuntiator non obligat se ad probandum; unde nec punitur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura, sed sufficit si aliquis verbo denuntiet Ecclesiæ, quæ ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

ARTICULUS III.

Utrùm accusatio reddatur injusta propter calumnium, prævaricationem et tergiversationem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd accusatio non reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem. Quia, sicut dicitur II, qu. 3, « calumniari est falsa crimina intendere. » Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen objicit ex ignorantia facti, quæ excusat. Ergo videtur quòd non semper reddatur injusta accusatio, si sit calumniosa.

2. Præterea, ibidem dicitur, quòd « prævaricari est vera crimina abscondere. » Sed hoc non videtur esse illicitum; quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut suprà dictum est (art. 1, et qu. 33, art. 7). Ergo videtur quòd accusatio non reddatur injusta ex prævaricatione.

3. Præterea, sicut ibidem dicitur, « tergiversari est in universum ab accusatione desistere. » Sed hoc absque injustitia fieri potest; dicitur enim ibidem : « Si quem pœnituerit, criminaliter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant. » Ergo accusatio non redditur injusta per tergiversationem.

Sed contra est, quod ibidem dicitur : « Accusatorum temeritas tribus modis detegitur : aut enim calumniantur, aut prævaricantur, aut tergiversantur. »

(Conclusio. — Injusta omnis redditur accusatio, vel per calumniam, falsa crimina imponendo; vel per prævaricationem, fraudem scilicet in accusatione adhibendo; vel per tergiversationem, omnino videlicet ab accusatione desistendo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per co-

gnitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui injustè, ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione duplici ratione contingit esse peccatum : uno modo, ex eo quòd aliquis injustè agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo, quod est calumniari; alio modo, ex parte reipublicæ, cujus bonum principaliter attenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiosè punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit : uno modo, fraudem in accusatione adhibendo, et hoc pertinet ad prævaricationem, nam *prævaricator* dicitur quasi *varicator*, qui adversam partem adjuvat, proditâ causâ suâ; alio modo, totaliter ab accusatione desistendo, quod est tergiversari; in hoc enim quòd desistit ab hoc quod cœperat, quasi *tergum vertere* videtur.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo non debet ad accusationem procedere nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat. Nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur, sed solùm qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit; et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex justo errore movetur aliquis ad accusandum. Quæ omnia secundùm prudentiam judicis debent discerni, ut non pronuntiet eum calumniatum fuisse, qui vel ex levitate animi, vel ex justo errore, in falsam accusationem prorupit.

Ad secundum dicendum, quòd non quicumque abscondit vera crimina, prævaricatur, sed solùm qui frudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

Ad tertium dicendum, quòd tergiversari est ab accusatione desistere omnino, animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed ordinatè. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinatè absque vitio dupliciter : uno modo, in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id de quo accusavit, et sic pari consensu sese absolvunt accusator et reus; alio modo, si princeps ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem absolverit.

ARTICULUS IV.

Utrùm accusator qui in probatione defecerit, teneatur ad pœnam talionis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd accusator qui in probatione defecerit, non teneatur ad pœnam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex justo errore ad accusationem procedere; in quo casu judex accusatorem absolvit, ut dicitur II, qu. Non ergo accusator qui in probatione defecerit, tenetur ad pœnam talionis.

2. Præterea, si pœna talionis ei qui injustè accusat, sit injungenda, hoc erit propter injuriam in aliquem commissam. Sed non propter injuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc pœnam remittere; nec etiam propter injuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo pœna talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Præterea, eidem peccato non debetur duplex pœna, secundùm illud *Nahum*, I : « Non judicabit Deus bis in idipsum. » Sed ille qui in probatione deficit, incurrit pœnam infamiæ, quam etiam Papa non videtur posse remittere, secundùm illud Gelasii Papæ : « Quanquam animas per pœnitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus. » Non ergo tenetur ad pœnam talionis.

Sed contra est, quod Adrianus Papa dicit (Causâ II, ubi suprà) : « Qui non probaverit quod objecit, pœnam quam intulit ipse patiatur. »

(Conclusio. — Æquum est ut si quis accusator in criminis probatione defecerit, et in periculum gravis pœnæ aliquem induxerit, similem vel talionis patiatur pœnam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1 et 2), accusator in causa accusationis constituitúr pars intendens ad pœnam accusati. Ad judicem autem pertinet ut inter

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 41, art. 5, quæstiunc. 2, ad 1; et *Quodlib.*, XI, art. 13, in corp.

eos justitiæ æqualitatem constituat. Justitiæ autem æqualitas hoc requirit, ut nocumentum quod quis alteri intentat, ipse patiatur, secundùm illud *Exod.*, XXI : « Oculum pro oculo, dentem pro dente. » Et ideo justum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in V *Ethic.* (cap. 9 vel 8), in justitiæ non semper competit *contrapassum* simpliciter, quia multùm differt an aliquis voluntariè vel involuntariè alium lædat; voluntario autem debetur pœna, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando judex cognoverit aliquem de falso accusasse, non voluntate nocendi, sed involuntariè propter ignorantiam ex justo errore, non imponit pœnam talionis (ut ex prædicto loco *Decreti* patet).

Ad secundum dicendum, quòd ille qui malè accusat, peccat et contra personam accusati, et contra rempublicam : unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur *Deuter.*, XIX : « Cùmque diligentissimè perscrutantes, invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit; » quod pertinet ad injuriam personæ. Et postea, quantum ad injuriam reipublicæ, subditur : « Et auferes malum de medio tui, ut audientes cæteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere. » Specialiter tamen personæ accusati facit injuriam, si de falso accuset. Et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei injuriam suam remittere, maximè si non calumniosè accusaverit, sed ex animi levitate. Si verò ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit injuriam reipublicæ. Et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur; sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicæ gerit.

Ad tertium dicendum, quòd pœnam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat. Sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam ex qua calumniosè alium accusavit. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, et non abolet infamiam; quandoque autem etiam infamiam abolet. Unde et Papa potest hujusmodi infamiam abolere. Et quod dicit Papa Gelasius : « In-

famiam abolere non possumus, » intelligendum est de infamia facti, vel quia eam abolere aliquando non expedit; vel etiam loquitur de infamia irrogata per judicem civilem, sicut dicit Gratianus.

QUÆSTIO LXIX.

De vitiis contra justitiam ex parte rei, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte rei.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur. 2° Utrùm liceat alicui se calumniosè defendere. 3° Utrùm liceat alicui judicium subterfugere, appellando. 4° Utrùm liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

ARTICULUS I.

Utrùm absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. Dicit enim Chrysostomus (Homil. XXXI in *Epist. ad Hebr.*) : « Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses. » Sed si veritatem confiteretur in judicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere; et ita non peccat mortaliter, si in judicio mentiatur.

2. Præterea, sicut mendacium officiosum est, quando aliquis

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 17, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 2, ad 1 et 3; ut et dist. 12, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1, ad 5, et quæstiunc. 2, in corp.

mentitur ut alium à morte liberet, ita mendacium officiosum esse videtur, quando aliquis mentitur ut se liberet à morte; quia plus sibi tenetur quàm alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in judicio neget, ut se à morte liberet, non peccat mortaliter.

3. Præterea, omne peccatum mortale est contra charitatem, ut suprà dictum est (qu. 24, art. 12). Sed quòd accusatus mentiatur, excusando se à peccato sibi imposito, non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo hujusmodi mendacium non est peccatum mortale.

Sed contra, omne quod est contrarium divinæ gloriæ est peccatum mortale, quia ex præcepto tenemur « omnia in gloriam Dei facere, » ut patet I *Cor.*, X. Sed quòd reus id quod contra se est confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per illud quod Josue dixit ad Achan : « Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas, » ut habetur *Josue*, VII. Ergo mentiri ad excusandum peccatum, est peccatum mortale.

(Conclusio. — Non potest accusatus in judicio, veritatem interrogatus à judice, mentiri vel negare, absque mortalis criminis incursu; potest tamen non respondere judici in his quæ interrogatur non secundùm juris ordinem, ac subterfugere per appellationem ad superiorem judicem.)

Respondeo dicendum, quòd quicumque facit contra debitum justitiæ mortaliter peccat, sicut suprà dictum est (qu. 59, art. 4). Pertinet autem ad debitum justitiæ, quòd aliquis obediat suo superiori in his ad quæ jus prælationis se extendit. Judex autem, ut suprà dictum est (qu. 67, art. 1), superior est respectu ejus qui judicatur. Et ideo, ex debito tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundùm formam juris exigit. Et ideo, si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. Si verò judex hoc exquirat, quod non potest secundùm ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere, sed potest vel per appellationem vel aliter licitè subterfugere; mendacium tamen dicere non licet.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando aliquis secundùm ordinem juris à judice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur, dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

Ad secundum dicendum, quòd mentiri ad liberandum aliquem à morte cum injuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cùm autem aliquis mentitur in judicio ad excusationem sui, injuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui mentitur in judicio, se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cujus est judicium, et contra dilectionem proximi, tum ex parte judicis, cui debitum negat, tum ex parte accusatoris, qui punitur si in probatione deficiat. Unde et in *Psalm.* CXL dicitur : « Ne declines cor meum in verba malitiæ ad excusandas excusationes in peccatis. » Ubi dicit Glossa : « Hæc est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent (1). » Et Gregorius, XXII *Moral.*, exponens illud *Job*, XXXI : « Si abscondi, quasi homo, peccatum meum, » dicit : « Usitatum humani generis vitium est, et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convicium defendendo multiplicare. »

ARTICULUS II.

Utrùm accusato liceat calumniosè se defendere.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd accusato liceat calumniosè se defendere. Quia, secundùm jura civilia, in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corrumpere. Sed hoc maximè est calumniosè se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumniosè se defendat.

2. Præterea, accusator cum accusato colludens, pœnam

(1) Aut sicut habet Cassiodorus ex quo sumpta est Glossa illa, *primùm se aliquâ falsitate excusare noscuntur* (nisi fortè *nituntur vel conantur*), *et cùm fuerint inde convicti, alias semper excusationes assumunt, ne quando veritati acquiescat inverecunda protervitas.*

recipit à legibus constitutam, ut habetur II, qu. 3 (cap. *Si quem*, ut jam suprà). Non autem imponitur pœna accusato pro hoc quòd cum accusatore colludit. Ergo videtur quòd liceat accusato calumniosè se defendere.

3. Præterea, *Proverb.*, XIV, dicitur : « Sapiens timet et declinat à malo; stultus autem transilit et confidit. » Sed illud quod fit per sapientiam non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet à malo, non peccat.

Sed contra est, quòd in causa criminali juramentum de calumnia est præstandum, ut habetur cap. *Extra. de juramento calumniæ, Inhærentes;* quod non esset si calumniosè se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniosè se defendere.

(Conclusio. — Non potest reus accusatus in judicio calumniosè se defendere, sed potest in his ad quæ non tenetur respondere, vel veritatem occultare, vel aliquo alio modo justè se defendere; nullo autem modo ei licet vel falsitatem dicere, vel veritatem quam confiteri tenetur, tacere, vel quoquo modo mentiri.)

Respondeo dicendum, quòd aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet: non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solùm quam ab eo potest et debet requirere judex secundùm ordinem juris, putà cùm præcessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa judicia apparuerunt, vel etiam cùm præcessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autem quod licitum est potest aliquis procedere vel per vias licitas et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam ; vel per aliquas vias illicitas et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quæ exercetur per fraudem et dolum, ut ex suprà dictis patet (qu. 55, art. 4 et 5). Quorum primum est laudabile, secundum verò vitiosum. Sic ergo reo qui accusatur, licet se defendere, veritatem occultando quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, putà si non respondeat ad quæ respondere non tenetur; hoc autem non est calumniosè se defendere, sed magis prudenter evadere. Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur,

neque etiam aliquam fraudem vel dolum adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent : et ideo est calumniosè se defendere.

Ad primum ergo dicendum, quòd multa secundùm leges humanas impunita relinquuntur, quæ secundùm divinum judicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione; quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantam lex humana habet necesse sustinere. Quòd autem aliquis non velit aliquando peccatum committere ut mortem corporalem evadat, cujus periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectæ virtutis; quia « omnium terribilium maximè terribilis est mors, » ut dicitur in III *Ethic.* Et ideo, si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum, non autem huic peccato lex civilis adhibet pœnam; et pro tanto licitum esse dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd accusator, si colludat cum reo qui noxius est, pœnam incurrit; ex quo patet quòd peccat. Unde, cùm inducere aliquem ad peccatum, sit peccatum, vel qualitercumque peccati participem esse, cùm Apostolus dicat dignos morte eos qui peccantibus consentiunt; manifestum est quòd etiam reus peccat, cum adversario colludendo; non tamen secundùm leges humanas imponitur ei pœna, propter rationem jam dictam.

Ad tertium dicendum, quòd sapiens non abscondit se calumniosè, sed prudenter.

ARTICULUS III.

Utrum reo liceat judicium per appellationem declinare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd reo non liceat judicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostolus, *Rom.* XIII : « Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. » Sed reus appellando, recusat subjici potestati superiori, scilicet judici. Ergo peccat.

2. Præterea, majus est vinculum ordinariæ potestatis quàm

propriæ electionis. Sed sicut legitur I, qu. 6, « à judicibus quos communis consensus elegerit non licet provocare. » Ergo multò minùs licet appellare à judicibus ordinariis.

3. Præterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo videtur quòd appellatio non sit secundùm se licita.

Sed contra est, quòd Paulus Cæsarem appellavit, ut habetur *Act.*, XXV (1).

(Conclusio. — Superiorem appellare in causa justa, ubi quis nimiùm à judice gravatur, reo licet; appellare autem injustè, causâ afferendæ moræ, ne sententia proferatur, minimè licet.)

Respondeo dicendum, quòd duplici de causa contingit aliquem appellare. Uno quidem modo, confidentiâ justæ causæ, quia videlicet injustè à judice gravatur; et sic licitum est appellare. Hoc enim est prudenter evadere. Unde, II, qu. 6, dicitur : « Omnis oppressus liberè sacerdotum (si voluerit) appellet judicium, et à nullo prohibeatur. » Alio modo aliquis appellat causâ afferendæ moræ, ne contra eum justa sententia proferatur; et hoc est calumniosè se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est (art. 2). Facit enim injuriam et judici, cujus officium impedit; et adversario suo, cujus justitiam quantum potest, perturbat. Et ideo, sicut dicitur II, qu. 6 (cap. *Omnino*, ex legibus Theodosii, tit. XXXVII, cap. 1), « omni modo puniendus est cujus appellatio injusta pronuntiatur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd potestati inferiori in tantum aliquis subjici debet, in quantum ordinem superioris servat; à quo si exorbitaverit, ei subjici non oportet, puta si aliud jusserit proconsul et aliud imperator, ut patet per *Gloss. Rom.*, XIII. Cùm autem judex aliquem injustè gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, se-

(1) Cùm apud Festum Proconsulem accusaretur à Judæis, et eum ipsi vellent Hierosolymam duci, paratis nempe insidiis ad occidendum ipsum, ut præmittitur ibi; Festo enim eum interrogante an id vellet, respondit : *Ad tribunal Cæsaris sto, Cæsarem appello*, vers. 10 ac deinceps.

cundùm quam necessitas sibi justè judicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra justitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere appellando, vel ante sententiam, vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo ubi vera fides non est, ideo non licet catholico ad infidelem judicem appellare, secundùm illud II, qu. 6 : « Catholicus qui causam suam sive justam, sive injustam, ad judicium alterius fidei judicis provocaverit, excommunicetur. » Nam et Apostolus arguit eos qui judicio contendebant apud infideles.

Ad secundum dicendum, quòd ex proprio defectu vel negligentiâ procedit, quòd aliquis sua sponte se alterius judicio subjiciat, de cujus justitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur, ut non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis à judicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium. Sed potestas judicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui ejus judicio subditur, sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra ejus injustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium; ita quòd etiamsi sit simul ordinarius et arbitrarius judex, potest ab eo appellari; quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quòd arbiter eligeretur, nec debet ad defectum imputari ejus qui consensit in eum sicut in arbitrum, non ut in eum quem princeps judicem ordinarium dedit.

Ad tertium dicendum, quòd æquitas juris ita subvenit uni parti, quòd altera non gravetur. Et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens æstimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si verò non esset determinatum tempus in quo appellare liceret, semper certitudo judicii remaneret in suspenso, et ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non est concessum ut tertiò aliquis appellet super eodem, quia non est probabile toties judices à recto judicio declinare.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitum, quasi de jure naturali existens. Sed naturæ inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solùm in hominibus et animalibus, sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Præterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse dicitur quòd aliquis se à morte per fugam liberet, secundùm illud *Eccles.*, VIII : « Longè esto ab homine potestatem habente occidendi, et non suspicaberis, etc. » Ergo etiam licitum est reo resistere.

3. Præterea, *Proverb.*, XXIV, dicitur : « Erue eos qui ducuntur ad mortem, et eos qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses. » Sed plus tenetur aliquis sibi quàm alteri. Ergo licitum est quòd aliquis condemnatus seipsum defendat, ne morti tradatur.

Sed contra est, quod dicit Apostolus, *Rom.*, XIII : « Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit. » Sed condemnatus, se defendendo, potestati resistit, quantum ad hoc in quo est divinitus instituta, « ad vindictam malefactorum, laudem verò bonorum (1). » Ergo peccat se defendendo.

(Conclusio. — Non potest absque peccato ad mortem justè condemnatus se defendere; potest autem se defendere in causa injustæ condemnationis.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis damnatur ad mortem

(1) Sic enim I *Petr.*, II, vers. 14 : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi quasi præcellenti, sive ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem verò bonorum;* ubi græcè ἀγαθοποιῶν

dupliciter : uno modo justè, et sic non licet condemnato se defendere; licitum enim est judici eum resistentem impugnare. Unde relinquitur quòd ex parte ejus sit bellum injustum; unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis injustè, et tale judicium simile est violentiæ latronum, secundùm illud *Ezech.*, XXII : « Principes ejus in medio illius quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem. » Et ideo, sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi fortè propter scandalum vitandum, cùm ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ideo homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinat, non passim, sed secundùm rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet defensio sui est licita, sed solùm quæ fit cum debito moderamine.

Ad secundum dicendum, quòd nullus ita condemnatur, quòd ipse sibi inferat mortem, sed quòd ipse mortem patiatur. Et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco unde ducatur ad mortem. Tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occultè ministratum sumat, quia non sumere esset seipsum occidere.

Ad tertium dicendum, quòd per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium à morte contra ordinem justitiæ : unde nec seipsum, contra justitiam resistendo, aliquis debet liberare à morte.

per antithesim ad κακοποιῶν, etsi *benefactorum* non redditur latinè, quia *benefactores* alio sensu dici solent propter beneficia quibus alios afficiunt.

QUÆSTIO LXX.

De injustitia ad testis personam pertinente, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de injustitia pertinente ad personam testis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo teneatur ad testimonium ferendum. 2° Utrùm duorum vel trium testimonium sufficiat. 3° Utrùm testimonium alicujus repellatur absque ejus culpa. 4° Utrùm perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm homo teneatur ad testimonium ferendum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim Augustinus in *Quæstion. Genes.*, quòd Abraham dicens de uxore sua : « Soror mea est, » veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando, aliquis à testificando abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

2. Præterea, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed *Proverb.*, XI, dicitur : « Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana; qui autem fidelis est, celat amici commissum. » Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maximè tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit : « Qui veritatem occultat, et qui dicit mendacium, uterque reus est : ille, qui prodesse non vult; hic, quia nocere desiderat. »

(Conclusio.) — In manifestis criminibus, et in iis de quibus infamia præcessit, homo, petente suo superiore secundùm or-

dinem juris, testimonium ferre tenetur; in aliis verò, aut petente eo qui non esset superior, ad liberationem quidem rei, non autem ad ejus condemnationem, tenetur quis testimonium in judicio dicere.)

Respondeo dicendum, quòd in testimonio ferendo distinguendum est: quia aliquando requiritur testimonium alicujus, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicujus subditi auctoritate superioris, cui in his quæ ad justitiam pertinent obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his quibus secundùm ordinem juris testimonium ab eo exigitur, putà in manifestis et in his de quibus infamia præcessit. Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, putà in occultis, et de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum. Si verò requiratur ejus testimonium non auctoritate superioris cui obedire tenetur, tunc distinguendum est: quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem, vel ab injusta morte seu pœna quacumque, vel à falsa infamia, vel ab aliquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum; et, si ejus testimonium non requiritur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in *Psal.* LXXXI: « Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate; » et *Proverb.*, XXIV: « Erue eos qui ducuntur ad mortem; » et *Rom.*, I, dicitur: « Digni sunt morte non solùm qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. » Ubi dicit Glossa: « Consentire est tacere, cùm possis redarguere. » Super his verò quæ pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium, nisi cùm à superiore compellitur secundùm ordinem juris; quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur. Vel si immineat periculum accusatori non est curandum, quia ipse in hoc periculum sponte se ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo, quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare, et quando occultatio veritatis nulli specialiter est damnosa.

Ad secundum dicendum, quòd de illis quæ homini sunt

compledse in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre; quia hujusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister, et majus est vinculum sacramenti quelibet hominis præcepto. Circa ea verò quæ aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quæ statim cùm ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, putà si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem vel corporalem, vel in gravé damnum alicujus personæ, vel si quid aliud est hujusmodi quod quis propalare tenetur, vel testificando, vel denuntiando. Et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commmissum, quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. Quandoque verò sunt talia quæ quis prodere non tenetur : unde potest obligari ex hoc quòd sibi sub secreto committuntur; et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto superioris, quia servare fidem est de jure naturali; nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de jure naturali.

Ad tertium dicendum, quòd operari vel cooperari ad occisionem hominis, non competit ministris altaris, ut suprà dictum est (1). Et ideo secundùm juris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

ARTICULUS II.

Utrùm sufficiat duorum vel trium testimonium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sufficiat duorum vel trium testimonium. Judicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium; legitur enim III *Reg.*, XXI, quòd Naboth ad dictum duorum testium falsò condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

2. Præterea, testimonium ad hoc quòd sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in judicio probandam.

(1) Tum qu. 40, art. 2, ubi quæritur ex professo utrùm

3. Præterea, II, qu. 5, dicitur : « Præsul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus; presbyter autem cardinalis nisi sexaginta quatuor testibus, non damnabitur; diaconus cardinalis urbis Romæ nisi in viginti septem testibus, non condemnabitur; subdiaconus, acolytus, exorcista, lector, ostiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur. » Sed magis est periculosum peccatum ejus qui in majori dignitate constitutus est, et ita minùs est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

Sed contra est, quod dicitur *Deut.*, XVII : « In ore duorum vel trium testium peribit, qui interficietur; » et infrà, XIX : « In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum. »

(Conclusio. — Duorum vel trium testium assertio in omni judicio necessaria est atque sufficit.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in I *Ethic.* (cap. 1 et 7, vel 3 et 11), certitudo non est similiter quærenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur judicia, et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quòd sunt circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus à veritate deficiat. Est autem probabile quòd magis veritatem contineat dictum multorum, quàm dictum unius. Et ideo, cùm reus sit unus qui negat, sed multi testes asserant idem cum actore, rationabiliter institutum est jure divino et humano, quòd dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio et fine. Unde secundùm Philosophum in I *De cœlo* (text. 2), « omne et totum in tribus ponimus. » Ternarius quidem constituitur asserentium, cùm duo testes conveniunt cum actore. Et ideo requiritur binarius testium, vel ad majorem certitudinem, ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus. Unde et *Eccles.*, IV, dicitur : « Funiculus triplex difficilè rumpitur. » Augustinus autem super illud *Joan.*, VIII : « Duorum hominum testimonium verum est (Tract. XXXVI), dicit

clericis licitum sit pugnare; tum qu. 64, art. 4, ubi similiter quæritur utrùm liceat illis occidere malefactores.

quòd « in hoc est Trinitas secundùm mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cùm scriptum sit *Exod.*, XXIII (1) : « Non sequeris turbam ad faciendum malum. » Nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quæ probabiliter haberi potest per duos vel tres testes, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quæ variant substantiam facti (putà in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur), aufert efficaciam testimonii ; quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui : putà si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco, alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præjudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei, si sint æquales numero et pares dignitate, statur pro reo; quia facilior debet esse judex ad absolvendum quàm ad condemnandum, nisi fortè in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis et hujusmodi. Si verò testes ejusdem partis dissenserint, debet judex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii et dictorum. Multò autem magis testimonium unius repellitur, si sibi ipsi dissideat, interrogatus de visu et scientia ; non autem si dissideat, interrogatus de opinione et fama, quia potest secundùm diversa visa et audita, diversimodè motus esse ad respondendum. Si verò sit discordia tes-

(1) Postquam immediatè præmissum est : *Non junges manum tuam ut pro impio dicas falsum testimonium ;* ut et mox post hic notata subjungitur : *Nec in judicio plurimorum acquiesces sententiæ, ut à vero devies ;* vel transpositiâ constructione : *Nec plurimorum sententiæ in judicio acquiesces, ut etc.;* ubi græcè : *Non consentiet cum injusto* (vel *pactum non inibis* (οὐ συγκαταθήσῃ), *ut sis testis injustus.*

timonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, putà si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta aut non, aut aliquid hujusmodi, talis discordia non præjudicat testimonio; quia homines non consueverunt circa talia multùm sollicitari, unde facilè à memoria elabuntur. Quin imò aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit super *Matth.*; quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eumdem sermonem proferre; quod tamen prudentiæ judicis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum, quòd illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconis et clericis Ecclesiæ Romanæ, propter ejus dignitatem. Et hoc triplici ratione : primò quidem, quia in ea tales institui debent, quorum sanctitati priùs credatur quàm multis testibus; secundò, quia homines qui habent de aliis judicare, sæpè propter justitiam multos adversarios habent, unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat; tertiò, quia ex condemnatione alicujus eorum derogaretur, in opinione hominum, dignitati illius Ecclesiæ et auctoritati, quod est periculosius quàm in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valdè publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

ARTICULUS III.

Utrùm alicujus testimonium sit absque ejus culpa repellendum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd alicujus testimonium non sit repellendum, nisi propter culpam. Quibusdam enim in pœnam infligitur quòd ad testimonium non admittantur, sicut patet in his qui infamiâ notantur. Sed pœna non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quòd nullius testimonium debeat repelli, nisi propter culpam.

2. Præterea, « de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium, » (ut patet *Extra. de præsumptionibus*, cap. *Dudum*). Sed ad bonitatem hominis pertinet quòd verum testimonium dicat. Cùm ergo non possit constare de

contrario nisi propter aliquam culpam, videtur quòd nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

3. Præterea, ad ea quæ sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut suprà dictum est (art. 1.) Ergo nullus debet excludi à testificando nisi propter culpam.

Sed contra est, quod Gregorius dicit (in *Registro*, lib. XI, Epist. LVI), et habetur II, qu. 1 : « Quod autem dicitur, à servis suis accusatur episcopus, sciendum est quòd minimè audiri debuerunt. »

(Conclusio.— Cujuspiam testimonium, nonnunquam ob culpam, nonnunquam sine culpa, repelli potest.)

Respondeo dicendum, quòd testimonium, sicut dictum est (art. 2), non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quòd aliquis in veritate testificanda non sit firmus, quandoque quidem propter culpam, sicut infideles et infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt; quandoque autem absque culpa, et hoc est vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus; vel ex affectu, sicut patet de inimicis et personis conjunctis et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quòd de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet quòd testimonium alicujus repellitur, et propter culpam, et absque culpa.

Ad primum ergo dicendum, quòd repellere aliquem à testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quàm ad pœnam. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd « de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium, » dummodo non vergat in periculum alterius; cui nunc est adhibenda cautela ut non de facili unicuique credatur, secundùm illud I *Joan.*, IV : « Nolite credere omni spiritui. »

Ad tertium dicendum, quòd testificari est de necessitate salutis, suppositâ testis idoneitate et ordine juris. Unde nihil

prohibet aliquos excusari à testimonio ferendo, si non supponantur idonei secundùm jura.

ARTICULUS IV.

Utrùm falsum testimonium semper sit peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat à peccato mortali. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

2. Præterea, mendacium quòd alicui prodest et nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale. Sed quandòque in falso testimonio est tale mendacium, puta cùm aliquis falsum testimonium perhibet ut aliquem à morte liberet, vel ab injusta sententia, quæ intentatur per aliquos falsos testes, vel per judicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Præterea, juramentum à teste requiritur, ut timent peccare mortaliter pejerando. Hoc autem non esset necessarium si ipsum falsum testimonium peccatum esset mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, XIX : « Falsus testis non erit impunitus. »

(Conclusio. — Falsum testimonium ferens, cùm sit perjurus, et contra justitiam agens et mendacium, peccat mortaliter.)

Respondeo dicendum, quòd falsum testimonium habet triplicem deformitatem : uno modo, ex perjurio, quia testes non admittuntur nisi jurati, et ex hoc semper est peccatum mortale; alio modo, ex violatione justitiæ, et hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut et quælibet injustitia. Et ideo in præcepto decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cùm dicitur *Exod.*, XX : « Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. » Non enim contra aliquem facit, qui eum ab injuria facienda impedit, sed solùm qui ei suam justitiam tollit. Tertio modo, ex ipsa falsitate,

secundùm quòd omne mendacium est peccatum; et hoc non habet falsum testimonium, quòd semper sit peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens id de quo certus non est; sed dubium debet sub dubio proferre, et id de quo certus est, pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanæ memoriæ, quòd reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis cum debita sollicitudine recogitans, æstimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens; quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

Ad secundum dicendum, quòd injustum judicium non est judicium. Et ideo, ex vi judicii falsum testimonium in injusto judicio prolatum, ad injustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solùm ex juramento violato.

Ad tertium dicendum, quòd homines maximè abhorrent peccata quæ sunt contra Deum, quasi gravissima, inter quæ est perjurium; non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum. Et ideo, ad majorem certitudinem testimonii requiritur testis juramentum.

QUÆSTIO LXXI.

De injustitia in judiciis ex parte advocatorum, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de injustitia quæ fit in judicio ex parte advocatorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. 2° Utrùm aliqui debeant arceri ab officio advocati. 3° Utrùm advocatus peccet, injustam causam defendendo. 4° Utrùm peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

ARTICULUS I.

Utrùm advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. Dicitur enim *Exod.*, XXIII : « Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo. » Sed non minus periculum imminet pauperi, si ejus causa contra justitiam opprimatur, quàm si ejus asinus jaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur præstare patrocinium causæ pauperum.

2. Præterea, Gregorius dicit in quadam Homilia (1) : « Habens intellectum, curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam, à misericordia non torpescat; habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat. Talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit. » Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare, quilibet tenetur, quod patet ex pœna servi abscondentis talentum, *Matth.*, XXV. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Præterea, præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cùm sit affirmativum, obligat pro loco et tempore; quod est maximè in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse, quando alicujus pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quòd advocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

Sed contra : non minor necessitas est indigentis cibo quàm indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare.

(Conclusio. — Ubi pauperum causis aliter subveniri non potest, tenentur advocati eorum suscipere causas, et illis pa-

(1) Scilicet IX super *Evang.*, versùs finem, occasione talentorum quæ multimodè à patrefamilias distributa dicuntur; ubi paulò pleniùs quàm hîc et aliâ serie.

trocinari, sicut tenentur omnes necessitatem patienti misericordiæ opus impendere.)

Respondeo dicendum, quòd cùm præstare patrocinium causæ pauperum, ad opus misericordiæ pertineat, idem est hic dicendum quod et suprà de aliis operibus misericordiæ dictum est (qu. 32 et 33). Nullus autem sufficit omnibus indigentibus misericordiæ opus impendere. Et ideo, sicut Augustinus dicit in I *De doctrina christ.* (cap. 28), « cùm omnibus prodesse non possis, his potissimè consulendum est, qui pro locorum et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictiùs tibi quasi quadam sorte junguntur. » Dicit « pro locorum opportunitatibus, » quia non tenetur homo per mundum quærere indigentes quibus subveniat, sed sufficit si eis qui sibi occurrunt misericordiæ opus impendat. Unde dicitur *Exod.*, XXIII : « Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum. » Addit autem, « et temporum, » quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere, sed sufficit si præsenti necessitati succurrat. Unde dicitur I *Joan.*, III : « Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo, etc. » Subdit autem, « vel quarumlibet rerum, » quia homo sibi conjunctis quacumque necessitudine maximè debet curam impendere, secundùm illud I *ad Timoth.*, V : « Si quis suorum et maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit. » Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat, utrùm aliquis tantam necessitatem patiatur, quòd non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri; et in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat quomodo aliter ei subveniri possit, vel per seipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quòd non faciendo peccet, quamvis si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solùm concurrentibus conditionibus prædictis; alioquin oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, et solis causis pauperum juvandis intendere. Et idem dicendum est de medico, quantum ad curationem pauperum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando asinus jacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto, nisi per advenientes subveniatur; et ideo tenentur juvare. Non autem tenerentur, si posset aliunde remedium afferri.

Ad secundum dicendum, quòd homo talentum sibi creditum (1) tenetur utiliter dispensare, servatâ opportunitate locorum et temporum et aliarum rerum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd non quælibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solùm illa quæ est dicta.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter aliqui secundùm jura arceantur ab officio advocandi.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd inconvenienter aliqui secundùm jura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiæ nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis, ad opera misericordiæ pertinet, ut dictum est (art. 1). Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Præterea, contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse debitum rebus divinis, et esse debitum peccatis, est contrarium. Inconvenienter ergo excludunter ab officio advocati, quidam propter religionem, ut monachi et clerici, quidam autem propter culpam, ut infames et hæretici.

3. Præterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad officium dilectionis pertinet quòd aliquis advocatus causæ alicujus patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui, quibus concedit pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

Sed contrà est, quòd III, qu. 7, multæ personæ arceantur ab officio postulandi.

(1) Usurpatum ex phrasi Ecclesiæ in officio Confessorum, id est *commissum;* et ex *Luc.*, XVI, vers. 11, ubi dicitur *credet*, id est *committet* in simili occasione.

(2) De his etiam infrà, qu. 188, art. 3, ad 2, ubi monachi hoc exercere prohibentur.

(CONCLUSIO. — Jure nonnulli ab officio advocandi arcentur, non modò propter impotentiam, ut furiosi, impuberes, surdi, et muti et imperiti, sed et propter indecentiam, ut clerici, monachi, cæci et infideles, infames ac damnati de gravibus criminibus; quanquam clerici pro suis Ecclesiis, et monachi in causis monasterii advocare non prohibeantur.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione: uno modo, propter impotentiam, alio modo, propter indecentiam. Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu; indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic ergo ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quòd deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes, vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, qua possit convenienter justitiam assumptæ causæ ostendere; et iterum loquela cum auditu, ut possit pronuntiare et audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint advocati, nec pro se, nec pro aliis. Decentia autem hujusmodi officii exercendi tollitur dupliciter: uno modo, ex hoc quòd aliquis est rebus majoribus obligatus, unde monachos et presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in judicio sæculari, quia hujusmodi personæ sunt rebus divinis adstrictæ; alio modo, propter personæ defectum, vel corporalem, ut patet de cæcis, qui convenienter judicio astare non possent, vel spiritualem, non enim decet alterius justitiæ patronus existat, qui in seipso justitiam contempsit. Et ideo infames, infideles et damnati de gravibus criminibus, non decenter sunt advocati. Tamen hujusmodi indecentiæ necessitas præfertur; et propter hoc hujusmodi personæ possunt pro seipsis vel pro personis sibi conjunctis uti officio advocati. Unde et clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, et monachi pro causa monasterii sui, si abbas præceperit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ab operibus misericordiæ interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, et aliqui propter impotentiam; non enim omnia opera misericordiæ omnes decent, sicut stulto non decet consilium dare, neque ignorantes, docere.

Ad secundum dicendum, quòd sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum, ita aliquis fit indecens, et per majus et per minus. Et propter hoc quidam arcentur à patrocinio præstando in causis, quia sunt majores tali officio, sicut religiosi et clerici; quidam verò, quia sunt minores quàm ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

Ad tertium dicendum, quòd non ita imminet homini necessitas patrocinandi causis aliorum, sicut propriis, quia alii possunt sibi aliter subvenire : unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrùm advocatus peccet, si injustam causam defendat.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd advocatus non peccet, si injustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati, si injustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si injustam causam defendat.

2. Præterea, à quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur, si causam suam prodiderit, ut habetur II, qu. 3 (1). Ergo advocatus non peccat injustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Præterea, majus videtur esse peccatum, si injustitiâ utatur ad justam causam defendendam (putà producendo falsos testes, vel allegando falsas leges), quàm injustam causam defendendo; quia hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti, sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quòd advocatus non peccat, si injustam causam defendat.

(1) Colligitur ex appendice Gratiani ad cap. *Si quem pœniluerit*, ubi ex Ulpiano refert advocatum, si prodiderit causam suam, puniri extra ordinem solere, quia prævaricator propriè non est, et propterea ordinariâ prævaricatorum pœnâ non est puniendus.

Sed contra est, quod (ad regem Josaphat) dicitur II *Paralip.*, XIX : « Impio præbes auxilium, et idcirco iram Domini merebaris. » Sed advocatus defendens causam injustam, impio præbet auxilium. Ergo peccando iram Domini meretur.

(Conclusio. — Advocatus, si injustam causam scienter defendat, graviter peccat, et vinculo restitutionis tenetur; si verò ignoranter defenderit, excusatur à peccato, pro ignorantiæ excusantis qualitate.)

Respondeo dicendum, quòd illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo; quia consilians et coadjuvans quodammodo est faciens. Et Apostolus dicit, *ad Rom.*, I, quòd « digni sunt morte non solùm qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus. » Unde et suprà dictum est (qu. 62, art. 7), quòd omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quòd advocatus et auxilium et consilium præstat ei cujus causæ patrocinatur. Unde, si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, et ad restitutionem tenetur ejus damni quod contra justitiam per ejus auxilium altera pas incurrit. Si autem ignoranter injustam causam defendit, putans esse justam, excusatur secundùm modum quo ignorantia excusari potest (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit injuriam; advocatus autem suscipiens causam injustam, injustè lædit eum contra quem injustè patrocinium præstat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabile videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad injustitiam voluntatis, qua abutitur arte ad malum.

Ad secundum dicendum, quòd advocatus, si in principio credidit causam justam esse, et postea in processu appareat eam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet; potest

(1) Sive juxta varium et diversum ignorantiæ modum, quæ nunc magis, nunc minùs excusanda videri potest, prout magis vel minùs voluntaria seu vincibilis, juxta ea quæ circa illam 1, 2, qu. 76, art. 3 et seq., dicta sunt.

tamen et debet causam deserere, vel eum cujus causam agit ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarii damno.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 40, art. 3), militi vel duci exercitûs licet in bello justo ex insidiis agere, ea quæ facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo; quia « etiam hosti fidem servare oportet, » sicut Tullius dicit in I *De offic.* Unde et advocato defendenti causam justam, licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus ejus, non autem licet ei aliqua falsitate uti.

ARTICULUS IV.

Utrùm advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiæ non sunt intuitu humanæ remunerationis facienda, secundùm illud *Luc.*, XIV : « Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos divites, ne fortè et ipsi te reinvitent, et fiat tibi retributio. » Sed præstare patrocinium causæ alicujus, pertinet ad opera misericordiæ, ut dictum est. Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præstito.

2. Præterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium præstitum videtur esse quoddam spirituale, cùm sit usus scientiæ juris. Ergo non licet advocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

3. Præterea, sicut ad judicium concurrit persona advocati, ita etiam persona judicis et persona testis. Sed, secundùm Augustinum, *ad Macedonium* (Epist. LIV), « non debet judex vendere justum judicium, nec testis verum testimonium. » Ergo nec advocatus poterit vendere justum patrocinium.

Sed contra est, quod Augustinus dicit ibidem, quòd advocatus licitè vendit justum patrocinium, et jurisperitus verum consilium.

(Conclusio. — Licet advocatis pro patrocinio suo in alio-

rum causis exhibito, pecuniam moderatè suscipere, secundùm personæ conditionem et regionis consuetudinem.)

Respondeo dicendum, quòd quæ quis non tenetur alteri exhibere, justè potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quòd advocatus non semper tenetur patrocinium præstare, aut consilium dare causis aliorum. Et ideo, si vendat suum patrocinium sive consilium, non agit contra justitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis hujusmodi personis, dum tamen moderatè accipiant, consideratâ conditione personarum, et negotiorum et laboris, et consuetudine patriæ. Si autem per improbitatem aliquid immoderatè extorqueant, peccant contra justitiam. Unde Augustinus dicit *ad Macedonium* (ubi suprà), quòd « ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent; data per tolerabilem consuetudinem, non solent (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis; alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere. Sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quærere debet. Et similiter advocatus, quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam; non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad secundum dicendum, quòd etsi scientia juris sit quoddam spirituale, tamen usus ejus fit opere corporali. Et ideo pro ejus recompensatione licet pecuniam accipere, alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

Ad tertium dicendum, quòd judex et testis communes sunt utrique parti; quia judex tenetur justam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere. Justitia autem et

(1) Ut rursum in *Decretis* refertur, Causâ XIV, post prædicta, ubi additur: *Magisque reprehendimus eos qui talia inusitata repetiverunt, quàm qui ea de more sumpserunt; quoniam multæ personæ necessariæ rebus humanis vel inveniuntur hujusmodi commodis, vel tenentur.*

veritas non declinant in unam partem magis quàm in aliam. Et ideo judicibus de publico sunt stipendia laboris statuta, et testes accipiunt non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas, vel ab utraque parte, vel ab ea à qua inducuntur; quia « nemo militat stipendiis suis unquam, » ut dicitur I *ad Cor.*, IX. Sed advocatus alteram partem tantùm defendit : et ideo licitè potest pretium accipere à parte quam adjuvat.

QUÆSTIO LXXII.

De verborum injuriis extra judicium, et primo de contumelia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de injuriis verborum, quæ inferuntur extra judicium. Et 1° de contumelia; 2° de detractione; 3° de susurratione; 4° de irrisione; 5° de maledictione.

Et circa primum quæruntur quatuor : 1° Quid sit contumelia. 2° Utrùm omnis contumelia sit peccatum mortale. 3° Utrùm oporteat contumeliosos reprimere. 4° De origine contumeliæ.

ARTICULUS I.

Utrùm contumelia consistat in verbis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cùm pertineat ad injustitiam. Sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo, nec in persona nec in rebus. Ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Præterea, contumelia videtur ad quamdam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quàm verbis. Ergo videtur quòd contumelia non consistat in verbis, sed magis in factis.

(1) De his etiam infrà, qu. 73, art. 1; et super *Psalm.* XLIII, col. 6; et *ad Rom.*, I, lect. 8, col. 4.

3. Præterea, dehonoratio quæ fit verbis, dicitur convicium vel improperium. Sed contumelia videtur differre à convitio et ab improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

Sed contra : nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia audita percipitur, secundùm illud *Jerem.*, XX : « Audivi contumelias in circuitu. » Ergo contumelia est in verbis.

(Conclusio. — Contumelia consistit in verbis, quibus aliquis id quod est contra alicujus honorem, deducit ad ejus et aliorum notitiam.)

Respondeo dicendum, quòd contumelia importat dehonorationem alicujus. Quod quidem contingit dupliciter : cùm enim honor aliquam excellentiam consequatur, uno modo aliquis alium dehonorat, cùm privat eum excellentiâ propter quam habebat honorem, quod quidem fit per peccata factorum, de quibus suprà dictum est (qu. 64, 65 et 66); alio modo, cùm aliquis id quod est contra honorem alicujus, deducit in notitiam ejus et aliorum. Et hoc propriè pertinet ad contumeliam; quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut Augustinus dicit in II *De doctrina christ.* (cap. 3), « omnia signa verbis comparata, paucissima sunt; verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcumque animo concipiantur. » Et ideo contumelia, propriè loquendo, in verbis consistit : unde Isidorus dicit in lib. *Etymol.*, quòd « contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est et tumet verbis injuriæ. » Tamen quia etiam per facta aliqua significatur aliquid, quæ in hoc quod significant, habent vim verborum significantium, inde est quòd contumelia extenso nomine, etiam in factis dicitur. Unde *Rom.*, I, super illud, « contumeliosos, superbos, » dicit Glossa, quòd « contumeliosi sunt, qui dictis vel factis contumelias et turpia inferunt. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verba secundùm suam essentiam, id est, in quantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi fortè gravando auditum, putà cùm aliquis nimis altè loquitur. In quantum verò sunt signa repræsentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre; inter quæ unum est, quòd homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui, vel reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo major est contumelia

si aliquis alicui defectum suum dicat eorum malitiæ. Et tamen si ei soli dicat, potest esse contumelia, in quantum ipse qui loquitur injustè, contra reverentiam audientis agit.

Ad secundum dicendum, quòd in tantum aliquis aliquem factis deshonorat, in quantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicujus: quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias injustitiæ species de quibus suprà dictum est; secundum verò pertinet ad contumeliam, in quantum facta habent vim verborum in significando.

Ad tertium dicendum, quòd convitium et improperium consistant in verbis, sicut et contumelia, quia per hæc omnia repræsentatur aliquis defectus alicujus in detrimentum honoris ipsius. Hujusmodi autem defectus est triplex: scilicet defectus culpæ, qui repræsentatur per verba contumeliosa; et defectus generaliter culpæ et pœnæ, qui repræsentatur per convitium, quia vitium consuevit dici non solùm animæ, sed etiam corporis. Unde si quis alicui injuriosè dicat eum esse cæcum, convitium quidem dicit, sed non contumeliam. Si quis autem dicat alteri quòd sit fur, non solùm convitium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque verò repræsentat aliquis alicui defectum minorationis sive indigentiæ; qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam, et hoc fit per verbum improperii. Quod proprié est quando aliquis injuriosè alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur *Eccles.*, XX: « Exigua dabit, et multa improperabit. » Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

ARTICULUS II.

Utrùm contumelia sive convitium sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd contumelia vel convitium non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicujus virtutis. Sed convitiari est actus

(1) De his etiam infrà, qu. 158, art. 5, ad 3; et in I *ad Cor.*, XV, lect. 7, col. 2, prope finem; et *ad Galat.*, III, in princip.

alicujus virtutis, scilicet eutrapeliæ; ad quem pertinet benè convitiari, secundùm Philosophum in IV *Ethic.* (1). Ergo convitium sive contumelia non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis; qui tamen convitia vel contumelias aliquando dicunt, sicut patet de Apostolo qui *ad Galat.*, III, dixit : « O insensati Galatæ ; » et Dominus dicit, *Luc.*, ult. : « O stulti et tardi corde ad credendum. » Ergo convitium sive contumelia non est peccatum mortale.

3. Præterea, quamvis illud quod est peccatum veniale ex genere, possit fieri mortale, non tamen peccatum quod est ex genere mortale, potest esse veniale, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 72, art. 5, et qu. 88, art. 4, ad 5). Si ergo dicere convitium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quòd semper esset peccatum mortale; quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter ex surreptione vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel convitium ex genere suo est peccatum mortale.

Sed contra : nihil meretur pœnam æternam inferni nisi peccatum mortale. Sed convitium vel contumelia meretur pœnam inferni, secundùm illud *Matth.*, V : « Qui dixerit fratri suo, *fatue*, reus erit gehennæ ignis. » Ergo convitium vel contumelia est peccatum mortale.

(Conclusio. —Contumelia vel convitium formaliter, animo videlicet nocendi prolatum, mortale est peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), verba in quantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed in quantum significant aliquid ; quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maximè considerandum videtur ex quo affectu aliqui verba proferant. Cùm ergo convitium vel contumelia de sui ratione importet quamdam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur, ut per verba quæ profert honorem alte-

(1) Cap. 14, græco-lat., vel cap. 16 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 16; ubi et eutrapeli explicantur (ex græco εὐτράπελος), qui se facilè vertunt sive flectunt ad illud quod honęstam in conversatione hilaritatem decet.

rius auferat, hoc propriè et per se est dicere convitium vel contumeliam; et hoc est peccatum mortale, non minus quàm furtum vel rapina, non enim homo minùs amat suum honorem, quàm rem possessam. Si verò aliquis verbum convitii vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed fortè propter correctionem, vel propter aliquid hujusmodi, non dicit convitium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, in quantum scilicet dicitur id quod potest esse convitium vel contumelia. Unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, ut moderatè homo talibus verbis utatur, quia posset esse ita grave convitium, quòd per incautelam prolatum auferret honorem ejus contra quem profertur; et tunc posset homo peccare mortaliter, etiamsi non intenderet dehonorationem alterius : sicut etiamsi aliquis incautè alium ex ludo percutiens, graviter lædat, culpâ non caret.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convitium, non ad dehonorationem vel ad contristationem ejus in quem dicitur, sed magis causâ delectationis et joci; et hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observentur. Si verò aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur hujusmodi jocosum convitium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut licitum est aliquem verberare vel in rebus damnificare, causâ disciplinæ, ita etiam causâ disciplinæ potest aliquis alteri quem debet corrigere, verbum aliquod convitiosum dicere. Et hoc modo Dominus discipulos vocavit « stultos, » et Apostolus Galatas « insensatos. » Tamen, sicut dicit Augustinus in lib. *De serm. Domini in monte,* « rarò et ex magna necessitate objurgationes sunt adhibendæ; in quibus, non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus (1). »

(1) Vel sicut est in Augustini textu, lib. II, cap. 30 sive 19, in modernis exemplaribus : *Ita tamen ut etiam in his ipsis non nobis, sed, etc.*, in illa verba ex *Matth.*, VII : *Ejice primùm trabem, etc.*

Ad tertium dicendum, quòd cùm peccatum convitii vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat, potest contingere quòd sit peccatum veniale, si sit leve convitium, non multùm hominem dehonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi: putà cùm aliquis intendit aliquem per hujusmodi verbum leviter contristare.

ARTICULUS III.

Utrùm aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit convitiantis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convitianti respondere.

2. Præterea, homo debet plus se diligere quàm alium. Sed aliquis non debet sustinere quòd alteri convitium inferatur; unde dicitur *Proverb.*, XXVI: « Qui imposuit stulto silentium, iras mitigat. » Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

3. Præterea, non licet alicui vindicare seipsum, secundùm illud (*ad Hebr.*, X): « Mihi vindicta, et ego retribuam. » Sed aliquis non resistendo contumeliæ, se vindicat, secundùm illud Chrysostomi: « Si vindicare vis, sile, et funestam ei dedisti plagam. » Ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Sed contra est, quod dicitur in *Ps.* XXXVII: « Qui inquirebant mala mihi locuti sunt vanitates; » et postea subdit: « Ego autem tanquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum. »

(Conclusio. — Illatas contumelias nonnunquam homo repellere potest, propter bonum illius qui contumeliam infert, ad reprimendam illius audaciam, et ad suam tuendam dignitatem et auctoritatem; quanquam animo paratus quisque esse debet

(1) De his etiam infrà, qu. 63, art. 4, ad 1; et *Opusc.*, XIX, cap. 14, 15, 16.

mnes sustinere injurias, si propriæ et alierum saluti expedire conspexerit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut patientia necessaria est n his quæ contra nos fiunt, ita etiam in his quæ contra nos licuntur. Præcepta autem patientiæ in his quæ contra nos iunt, sunt in præparatione animi habenda, sicut Augustinus n lib. *De serm. Domini in monte* (lib. II, cap. 33, 34, 36, vel cap. 19 et 20), exponit illud præceptum Domini : « Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et aliam, » it scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit. Non tamen hoc semper tenetur facere actu, quia nec ipse Dominus hoc facit, sed cùm suscepisset alapam, dixit : « Quid me cæsis? » ut habetur *Joan.*, XVIII. Et ideo etiam circa verba contumeliosa quæ contra nos dicuntur est idem intelligendum; tenetur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas, si expediens fuerit. Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus, maximè propter duo : primò quidem, propter bonum ejus qui contumeliam infert, ut videlicet ejus audacia reprimatur, et de cætero talia non attentet, secundùm illud *Proverb.*, XXVI : « Responde stulto juxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur. » Alio modo, propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas. Unde Gregorius dicit super *Ezech.* (Homil. IX) : « Hi quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, et ita in pravis moribus remanentes benè vivere contemnant. »

Ad primum ergo dicendum, quòd audaciam convitiantis contumeliosè debet aliquis moderatè reprimere, scilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris; unde dicitur *Proverb.*, XXVI : « Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris. »

Ad secundum dicendum, quòd in hoc quòd aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris, sicut cùm aliquis repellit contumelias proprias; magis autem videtur hoc provenire ex charitatis affectu.

Ad tertium dicendum, quòd si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, perti-

neret hoc ad vindictam. Sed si aliquis taceat volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Unde *Eccles.*, VIII : « Non litiges cum homine linguato, et non struas (1) in ignem illius ligna. »

ARTICULUS IV.

Utrùm contumelia oriatur ex ira.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd contumelia non oriatur ex ira; quia dicitur *Proverb.*, XI : « Ubi superbia, ibi contumelia. » Sed ira est vitium distinctum à superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Præterea, *Proverb.*, XX, dicitur : « Omnes stulti miscentur contumeliis. » Sed stultitia est vitium oppositum sapientiæ, ut suprà habitum est (qu. 46, art. 1); ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Præterea, nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliæ diminuitur, si ex ira proferatur; graviùs enim peccat qui ex odio contumeliam infert, quàm qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

Sed contra est, quod Gregorius, XXXI *Moralium*, dicit quòd ex ira oriuntur contumeliæ.

(Conclusio. — Cùm contumelia ad vindictam properet, ex ira magis quàm ex alio vitio oriri videtur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm unum peccatum possit ex universis oriri, ex illo tamen dicitur principaliùs habere originem, ex quo frequentiùs procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem iræ, qui est vindicta; nulla enim vindicta est irato magis in promptu, quàm inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maximè oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quòd contumelia non ordinatur ad finem superbiæ, qui est celsitudo; et ideo non directè

(1) Juxta græcum ἐπιφοθάσῃς, quamvis Vulgata modò legat in editionibus emendatis, *non struas*.

(2) De his etiam infrà, qu. 73, art. 3, ad 3; et qu. 158, art. 7, in corp.

contumelia oritur ex superbia. Disponit tamen superbia ad contumeliam, in quantum illi qui se superiores æstimant, faciliùs alios contemnunt, et injurias eis irrogant; faciliùs enim irascuntur, utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm Philosophum, VII *Ethic.* (cap. 6 vel 7), « ira non perfectè audit rationem. » Et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia. Et propter hoc ex stultitia oritur contumelia, secundùm affinitatem quam habet cum ira.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm Philosophum in II *Rhetor.* (cap. 4), « iratus intendit manifestam offensam, quod non curat odiens. » Et ideo contumelia quæ importat manifestam injuriam, magis pertinet ad iram quàm ad odium.

QUÆSTIO LXXIII.

De detractione, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de detractione.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quid sit detractio. 2° Utrùm sit peccatum mortale. 3° De comparatione ejus ad alia peccata. 4° Utrùm peccet aliquis audiendo detractionem.

ARTICULUS I.

Utrùm detractio convenienter diffiniatur, quòd est denigratio alienæ famæ per verba.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd detractio non sit « denigratio alienæ famæ per occulta verba, » ut à quibusdam diffinitur. *Occultum* enim et *manifestum* sunt cir-

(1) De his etiam infrà, qu. 74, art. 1, et qu. 75, art. etiam 1; et *ad Rom.*, I, lect. 7, col. 4.

cumstantiæ non constituentes speciem peccati; accidit enim peccato, quòd à multis sciatur vel paucis. Sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in ejus diffinitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet quòd fiat per occulta verba.

2. Præterea, ad rationem famæ pertinet publica notitia. Si ergo per detractionem denigretur fama alicujus, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

3. Præterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicujus, etiamsi nihil subtrahatur de veritate, putà càm aliquis vera crimina alicujus pandit. Ergo non omnis denigratio famæ est detractio.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, X : « Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occultè detrahit. » Ergo occultè mordere famam alicujus, est detrahere.

(Conclusio. — Detractio est alienæ famæ per verba denigratio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter : manifestè quidem, sicut in rapina vel quacumque violentia illata, occultè autem, sicut in furto et dolosa percussione; ita etiam verbò aliquis dupliciter aliquem lædit : uno modo, in manifesto, et hoc fit per contumeliam, ut suprà dictum est (qu. 72, art. 1); alio modo, occultè, et hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quòd aliquis manifestè verba contra alium profert, videtur eum parvipendere, unde ex hoc ipso dehonoratur. Et ideo contumelia detrimentum affert honori ejus in quem profertur; sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quàm parvipendere. Unde non directè infert detrimentum honori, sed famæ, in quantum hujusmodi verba occultè proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur; hoc enim attendere videtur, et ad hoc conatur detrahens, ut ejus verbis credatur. Unde patet quòd detractio differt à contumelia dupliciter : uno modo, quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus manifestè contra aliquem loquitur, detractor autem occultè; alio modo, quantum ad finem intentum, sive quantum ad no-

cumentum illatum, quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor famæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in voluntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto, diversificant rationem peccati *occultum* et *manifestum*; quia alia est ratio involuntarii per violentiam et per ignorantiam, ut suprà dictum est (qu. 66, art. 4, ut et 1, 2, qu. 6, art. 5 et 8).

Ad secundum dicendum, quòd verba detractionis dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente et ignorante dicuntur; sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio malè loquatur coram multis eo absente, detractio est; si autem eo solo præsente, contumelia est. Quamvis etiamsi uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus non in toto, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quòd aliquis dicitur detrahere, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus. Quod quidem fit quandoque directè, quandoque indirectè. Directè quidem quadrupliciter (1) : uno modo, quando falsum imponit alteri; secundò, quando peccatum adauget suis verbis; tertiò, quando occultum revelat; quartò, quando id quod est bonum dicit malâ intentione factum. Indirectè autem, vel negando bonum alterius, vel malitiosè reticendo, vel minuendo.

ARTICULUS II.

Utrùm detractio sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est

(1) Ut in hoc versu exprimitur : *Imponens, augens, manifestans, in mala vertens;* quin et quadrupliciter indirectè, sicut in hoc alio versu indicatur, *Qui negat, aut minuit, reticet, laudatque remissè;* quamvis quartus hic modus continetur sufficienter in secundo vel in tertio quem ponit S. Thomas, qui propterea nonnisi tres assignat.

(art. 1, ad 3), ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel charitatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat, ejus emendationem intendens; vel etiam est actus justitiæ, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Præterea, super illud *Proverb.*, XXIV : « Cum detractoribus non commiscearis, » dicit Glossa : « Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum. » Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent à peccato mortali; peccata autem venialia sunt quæ in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

3. Præterea, Augustinus in Homil. *De igne purgatorio* (1), inter peccata minuta ponit, « quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus, » quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

Sed contra est, quod *Rom.*, I, dicitur : « Detractores Deo odibiles; » quod ideo additur, ut dicit Glossa, « ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis. »

(Conclusio. — Cùm inter res temporales fama pretiosissima esse videatur, illi qui honori famæque alterius, cum intentione eum denigrandi, derogat ac detrahit, peccat mortaliter; non ita si præter intentionem dicentis sequatur denigratio, nisi fortè notabiliter quis alicujus famam læserit in his quæ ad vitæ honestatem spectant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 72, art. 2), peccata verborum maximè sunt ex intentione dicentis judicanda. Detractio autem secundùm suam rationem ordinatur ad denigrandam famam alicujus. Unde ille, per se loquendo, detrahit, qui ad hoc de aliquo obloquitur eo absente, ut ejus famam denigret. Auferre autem alicui famam valdè grave est, quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cujus defectum impeditur homo à multis benè agendis, propter quod dicitur *Eccles.*, XLI : « Curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi, quàm mille thesauri magni

(1) Vel Sermo *De igne Purgatorii*, qui est quartus de animabus defunctorum, quadragesimus autem primus de Sanctis.

pretiosi. » Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quòd aliquis dicit aliqua verba per quæ diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere, per se et formaliter loquendo, sed solùm materialiter et quasi per accidens. Et si quidem verba per quæ fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circumstantiis observatis, non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum mortale, nisi fortè verbum quod dicitur, sit adeo grave, quòd notabiliter famam alicujus lædat, et præcipuè in his quæ pertinent ad honestatem vitæ; quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cujuslibet rei subtractæ, eo modo quo suprà dictum est (qu. 62, art. 2), cùm de restitutione ageretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd revelare peccatum occultum alicujus propter ejus emendationem (denuntiando), vel propter bonum justitiæ publicè (accusando), non est detrahere, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd Glossa illa non dicit quòd detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit « penè : » tum quia « stultorum infinitus est numerus (1), » et « pauci sunt qui ambulant per viam salutis; » tum etiam quia pauci vel nulli sunt, qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur, quia, ut dicitur *Jac*, III, « si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir. »

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu linguæ.

(1) Ut dicitur *Eccles.*, I, vers. 15. Sed appendix proximè sequens colligitur æquivalenter ex *Matth.*, VII, vers. 14, ubi arcta dicitur via ducens ad vitam.

ARTICULUS III.

Utrùm detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. Quia super illud *Psalm.* CVIII : « Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi, » dicit Glossa : « Plus nocent (in membris) detrahentes Christo (qui animas creditorum interficiunt), quàm qui ejus carnem, mox resurrecturam, peremerunt. » Ex quo videtur quòd detractio sit gravius peccatum quàm homicidium, quantò gravius est occidere animam, quàm occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cætera peccata quæ in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter omnibus gravior.

2. Præterea, detractio videtur esse gravius peccatum quàm contumelia, quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse majus peccatum quàm adulterium, per hoc quòd adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est majus peccatum quàm adulterium; quod tamen inter alia peccata quæ sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

3. Præterea, contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia, ut patet per Gregorium XXXI *Moral.* Sed invidia est majus peccatum quàm ira. Ergo et detractio est majus peccatum quàm contumelia; et sic idem quod prius.

4. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò inducit graviorem defectum. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excæcationem mentis; dicit enim Gregorius : « Quid aliud detrahentes faciunt nisi quòd in pulverem sufflant, et in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant. » Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quæ committuntur in proximum.

Sed contra : gravius est peccare facto quàm verbo. Sed detractio est peccatum verbi; adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravior cæteris peccatis quæ sunt in proximum.

(Concludo. — Vitium detractionis, quo proximi læditur honor, ex genere suo gravius est quàm furtum, minus autem homicidio ac adulterio.)

Respondeo dicendum, quòd peccata quæ committuntur in proximum sunt pensanda per se quidem secundùm nocumenta quæ proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpæ. Tantò autem est majus nocumentum, quantò majus bonum demitur. Cùm autem sit triplex bonum hominis, *bonum animæ*, et *bonum corporis*, et *bonum exteriorum rerum*, bonum animæ, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli, nisi occasionaliter, putà per malam persuasionem, quæ necessitatem non infert. Sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed, quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori, quàm ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cætera peccata quæ committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi jam actu existens; consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona, inter quæ fama præeminet divitiis, eo quòd propinquior est spiritualibus bonis; unde dicitur *Proverb.*, XXII : « Melius est nomen bonum quàm divitiæ multæ. » Et ideo, detractio secundùm suum genus est majus peccatum quàm furtum, minus tamen quàm homicidium vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes. Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis; qui graviùs peccat si ex deliberatione peccet, quàm si peccet ex infirmitate vel incautela. Et secundùm hoc, peccata locutionis habent aliquam levitatem, in quantum de facili ex lapsu linguæ proveniunt, absque præmeditatione.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi qui detrahunt Christo, impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati ejus, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia (1).

(1) Quod et indicat ibi Augustinus, cùm ait : *Detraxerunt*

Ad secundum dicendum, quòd gravius peccatum est contumelia quàm detractio, in quantum habet majorem contemptum proximi, sicut et rapina est gravius peccatum quàm furtum, ut suprà dictum est (qu. 66, art. 9). Contumelia tamen non est gravius peccatum quàm adulterium; non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex ordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non efficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantùm dividit unitos; in quantum scilicet per hoc quòd mala alterius promit, alios quantum in se est, ab ejus amicitia separat, licèt ad hoc per ejus verba non cogantur. Sic ergo et detractor occasionaliter est homicida, in quantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in Epistola Clementis dicitur, « detractores esse homicidas, » scilicet occasionaliter; quia « qui odit fratrem suum, homicida est, » ut dicitur I *Joan.*, III.

Ad tertium dicendum, quòd ira quærit in manifesto vindictam inferre, ut Philosophus dicit in II *Rhetor.* (cap. 4). Ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia iræ, sicut contumelia, sed magis invidiæ, quæ nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quòd detractio sit gravior quàm contumelia; quia ex minori vitio potest oriri majus peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundùm inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis; gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad quartum dicendum, quòd quia « homo lætatur in sententia oris sui, » ut dicitur *Prov.*, XV, inde est quòd ille qui detrahit, incipit magis amare et credere quod dicit, et per consequens proximum magis odire, et sic magis recedere à cognitione veritatis. Iste autem effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium proximi.

negantes Dei Filium, et dicentes quòd in principe dæmoniorum ejicit dæmonia (*Luc.*, XI), *et dæmonium habet et insanit, quid eum auditis* (*Joan.*, X), *et cætera talia. Qua detractione ab illo avertebant eos quorum conversionem ille quærebat, etc.*

ARTICULUS IV.

Utrùm audiens qui tolerat detrahentem, graviter peccet.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd audiens qui tolerat detrahentem, non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri quàm sibi ipsi. Sed laudabile est si patienter homo suos detractores toleret; dicit enim Gregorius super *Ezech.* (Homil. IX) : « Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant, ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat. » Ergo non peccat aliquis si detractionibus aliorum non resistat.

2. Præterea, *Eccles.*, IV, dicitur : « Non contradicas verbo veritatis ullo modo. » Sed quandoque aliquis detrahit verba veritatis dicendo, ut suprà dictum est (art. 1). Ergo videtur quòd non semper teneatur homo detractoribus resistere.

3. Præterea, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem aliorum contra quos detrahitur; dicit enim Pius Papa : « Nonnunquam detractio adversùs bonos concitatur, ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet. » Ergo aliquis non debet detractores impedire.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit (Epistola II, quæ *ad Nepotianum* inscribitur) : « Cave ne aut linguam aut aures habeas prurientes, id est, ne aut ipse aliis detrahas, aut alios audias detrahentes. »

(Conclusio. — Audiens detrahentem, qui posset resistere, sed ei placet detractio, ejusdem detractionis vitii reus est.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Apostolum, *ad Rom.*, I, « digni sunt morte non solùm qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt. » Quod quidem contingit dupliciter : uno modo directè, quando scilicet quis inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum; alio modo indirectè, quando scilicet non resistit, cùm resistere possit. Et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo quòd

si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire : unde fit particeps peccati ejus. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus cui detrahitur, non minùs peccat quàm detrahens, et quandoque magis. Unde Bernardus (lib. II *De consideral.*, cap. 13), dicit : « Detrahere aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facilè dixerim (1). » Si verò non placeat ei peccatum, sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam, omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multò minùs quàm detrahens, et plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quòd alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere, vel propter aliquod periculum consequens, vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut suprà habitum est (qu. 19, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo eo audiente, non sunt detractiones, propriè loquendo, sed contumeliæ, ut dictum est (art. 1, ad 2). Possunt tamen ad notitiam alicujus, detractiones contra ipsum factæ, aliorum relationibus pervenire. Et tunc sui arbitrii est detrimentum suæ famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut suprà dictum est (qu. 72, art. 3). Et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quòd patienter proprias detractiones sustineat. Non autem est sui arbitrii quòd patiatur detrimentum famæ alterius. Et ideo in culpam ei vertitur, si non resistit cùm possit resistere, eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur *Deuter.*, XXII.

Ad secundum dicendum, quòd non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate, maximè si sciat verum esse quod dicitur; sed debet eum verbis redarguere de hoc quòd peccat fratri detrahendo, vel saltem ostendere quòd

(1) Ex eodem referri solet vulgare dictum illud, quòd et detrahens et libenter audiens detrahentem, *uterque diabolum portat : detrahens quidem in lingua vel in ore; audiens autem saltem in aure.*

ei detractio displiceat per tristitiam faciei; quia, ut dicitur *Proverb.*, XXV, « ventus aquilo dissipat pluvias, et tristis linguam detrahentem. »

Ad tertium dicendum, quòd utilitas quæ ex detractione provenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilominus est detractoribus resistendum, sicut et raptoribus vel oppressoribus aliorum, quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

QUÆSTIO LXXIV.

De susurratione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de susurratione.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm susurratio sit peccatum distinctum à detractione. 2° Quod horum sit gravius.

ARTICULUS I.

Utrùm susurratio sit peccatum distinctum à detractione.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd susurratio non sit peccatum distinctum à detractione. Dicit enim Isidorus in lib. *Etymol.* (1) : « Susurro de sono locutionis appellatur, quia non in facie alicujus, sed in aure loquitur detrahendo. » Sed loqui de altero detrahendo, ad detractionem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum à detractione.

2. Præterea, *Levit.*, XIX, dicitur : « Non eris criminator nec susurro in populis. » Sed criminator idem videtur esse quod detractor; Ergo etiam susurratio à detractione non differt.

3. Præterea, *Eccles.*, XXVII, dicitur : « Susurro et bi-

(1) Vel *Origin.*, lib. X, cap. 18 seu lit. S, quasi ab aure vel immisso in aurem sono dictum putet.

linguis maledictus erit. » Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor; quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia, et aliter in præsentia. Ergo susurro idem est quod detractor.

Sed contra est, quod *Rom.*, I, super illud : « Susurrones, detractores, » dicit Glossa : « Susurrones, inter amicos discordiam seminantes; detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt. »

(Conclusio. — Eo diversa est detractio à susurratione, quòd detractione proximi fama, susurratione verò amicitia læditur, et illius intenditur separatio.)

Respondeo dicendum, quòd susurro et detractor in materia conveniunt, et etiam in forma, sive in modo loquendi, quia uterque malum occultè de proximo dicit, propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur. Unde *Eccles.*, V, super illud : « Non appelleris susurro, » dicit Glossa : « Id est detractor. » Differunt autem fine, quia detractor intendit denigrare famam proximi : unde illa mala de proximo præcipuè profert, ex quibus proximus infamari possit vel saltem diminui ejus fama. Susurro autem intendit amicitiam separare, ut per Glossam inductam patet et per illud quod dicitur *Prov.*, XXVI : « Susurrone subtracto, jurgia conquiescunt. » Et ideo susurro talia mala profert de proximo, quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundùm illud *Eccles.*, XXVIII : « Vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium immittet inimicitiam (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd susurro in quantum dicit malum de alio, dicitur detrahere; in hoc tamen differt à detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quidquid sit illud quod possit animum unius turbare contra alium, etiamsi sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum in quantum displicet ei cui dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd criminator differt et à susur-

(1) De susurrone porrò implicitè id intelligi sequentia ostendunt quæ in responsione ad 3 ex vers. 15 referentur. Prædictis autem præmittitur in vers. 11, quòd *homo iracundus incendit litem*, per metaphoram ab incendio ignis

rone et à detractore, quia criminator est qui publicè crimina aliis imponit, vel accusando vel convitiando; quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

Ad tertium dicendum, quòd *bilinguis* propriè dicitur susurro. Cùm enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere; et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio. Propter quod dicitur *Eccles.*, XXVIII : « Susurro et bilinguis maledictus; » et subditur : « Multos enim turbavit pacem habentes. »

ARTICULUS II.

Utrùm detractio sit gravius peccatum quàm susurratio.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd detractio sit gravius peccatum quàm susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc quòd aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quæ sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama; susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quæ scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quàm susurratio.

2. Præterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solùm unum amicum, sed multos; quia intellectus uniuscujusque refugit amicitiam infamium personarum; unde contra quemdam (2) dicitur, II *Paralip.*, XIX : « His qui oderunt Dominum, amicitiâ jungeris. » Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quàm susurratio.

3. Præterea, *Jac.*, IV, dicitur : « Qui detrahit fratri suo, detrahit legi; » et per consequens Deo, qui est legislator. Et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, mutuatam; ut et *Proverb.*, XXVI, vers. 20, pleniùs quàm hic ubi suprà : *Cùm defecerint ligna, exstinguetur ignis; et susurrone subtracto, jurgia conquiescent.*

(1) De his etiam qu. 10, art. 3, ad 3.

(2) Nempe contra Josaphat regem Juda, propter affinitatem quam cum Achab impio contraxerat, quamvis hoc ipsum ei propter alia bona opera condonetur.

quod est gravissimum, ut suprà habitum est (1). Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quàm peccatum susurrationis.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, V : « Denotatio pessima super bilinguem; susurrateri autem odium et inimicitia et contumelia. »

(Conclusio. — Quantò amicitia famæ præstat, tantò susurratio, per quam amicitia tollitur, detractione, per quam fama læditur, gravius est peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3, ut et 1, 2, qu. 73, art. 8), peccatum in proximum tantò est gravius, quantò per ipsum majus nocumentum proximo infertur. Nocumentum autem tantò majus est, quantò majus est bonum quod tollitur. Inter cætera verò exteriora bona præeminet amicus, « cùm sine amicis nullus vivere possit, » ut patet per Philosophum in VIII *Ethic*. Unde dicitur *Eccles.*, VI : « Amico fideli nulla est comparatio. » Fama autem ipsa, quæ per detractionem tollitur, ad hoc maximè necessaria est ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est majus peccatum quàm detractio, et etiam quàm contumelia, quia amicus est melior quàm honor, et amari quàm honorari, ut in VIII *Ethic*. Philosophus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quàm ex materiali objecto. Et ideo ratione finis susurratio est gravior, quamvis detractor quandoque pejora dicat.

Ad secundum dicendum, quòd fama est dispositio ad amicitiam, et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minùs peccat quàm ille qui directè operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui detrahit fratri, in tantum videtur detrahere legi, in quantum contemnit præceptum de dilectione proximi; contra quod directiùs agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maximè contra Deum

(1) Tum in hac ipsa parte, qu. 26, art. 3; tum etiam 1, 2, qu. 73, art. 3 et art. 6.

est, quia « Deus dilectio est, » ut dicitur I *Joan.*, IV. Et propter hoc dicitur *Proverb.*, VI : « Sex sunt quæ odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus ; » et hoc septimum ponit eum « qui seminat inter fratres discordiam. »

QUÆSTIO LXXV.

De derisione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de derisione.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm derisio sit peccatum speciale, distinctum ab aliis peccatis quibus per verba nocumentum proximo infertur. 2° Utrùm derisio sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrùm derisio sit speciale peccatum, ab aliis præmissis distinctum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd derisio non sit speciale peccatum, ab aliis præmissis (1) distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui à contumelia.

2. Præterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Hujusmodi autem sunt peccata, quæ si manifestè de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam ; si autem occultè, pertinent ad detractionem sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium à præmissis distinctum.

3. Præterea, hujusmodi peccata distinguuntur secundùm nocumenta quæ proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo, quàm in honore, vel

(1) Putà contumeliâ, detractione vel susurratione, de quibus mox actum est.

fama, vel detrimento amicitiæ. Ergo derisio non est peccatum distinctum à præmissis.

Sed contra est, quòd derisio fit ludo; unde et *illusio* nominatur. Nullum autem præmissorum ludo agitur, sed seriò. Ergo derisio ab omnibus prædictis differt.

(Conclusio. — Derisio diversa est à cæteris linguæ vitiis, quòd per illam intendatur proximi erubescentia.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 72, art. 2), peccata verborum præcipuè pensanda sunt secundùm intentionem proferentis. Et ideo, secundùm diversa quæ quis intendit, contra alium loquens, hujusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis convitiando intendit convitiati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam, ita etiam irridendo aliquis intendit quòd ille qui irridetur, erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur à præmissis peccatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd subsannatio et irrisio conveniunt in fine; sed differunt in modo; quia irrisio fit ore, id est verbo et cachinnis, subsannatio autem naso rugato, ut dicit Glossa super illud *Psalm.* II : « Qui habitat in cœlis, irridebit eos. » Talis autem differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt à contumelia, sicut erubescentia à dehonoratione; est enim erubescentia « timor dehonorationis, » sicut Damascenus dicit (lib. II *De fide orthod.*, cap. 3).

Ad secundum dicendum, quòd de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur et famam, et apud seipsum bonæ conscientiæ gloriam, secundùm illud II *ad Cor.*, I : « Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ. » Unde è converso de actu turpi, id est vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor et fama; et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt. Apud seipsum autem per turpia aliquis perdit conscientiæ gloriam, per quamdam confusionem et erubescentiam; et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quòd derisor communicat cum prædictis vitiis in materia, differt autem in fine.

Ad tertium dicendum, quòd securitas conscientiæ et quies

illius magnum bonum est, secundùm illud *Proverb.*, XV : « Secura mens quasi juge convivium. » Et ideo qui conscientiam alicujus inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

ARTICULUS II.

Utrùm derisio possit esse peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur charitati. Sed derisio non videtur contrariari charitati; agitur enim ludo quandoque inter amicos; unde et delusio nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Præterea, derisio illa videtur esse maxima, quæ fit in injuriam Dei. Sed non omnis derisio quæ vergit in injuriam Dei, est peccatum mortale, alioquin quicumque recidivaret in aliquod peccatum veniale de quo pœnituit, peccaret mortaliter; dicit enim Isidorus, quòd « irrisor est et non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet. » Similiter etiam sequeretur quòd omnis simulatio esset peccatum mortale, quia, sicut Gregorius dicit in *Moral.*, « per struthionem significatur simulator, qui deridet equum, id est hominem justum, et ascensorem, id est Deum. »Ergo derisio non est peccatum mortale.

3. Præterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quàm derisio, quia majus est facere aliquid serio quàm joco. Sed non omnis detractio vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multò minùs derisio.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, III : « Ipse deridet illusores. » Sed *deridere Dei* est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in *Psalm.* II : « Qui habitat in cœlis, irridebit eos. » Ergo derisio est peccatum mortale.

(Conclusio. — Derisio in parvis veniale peccatum est; at in magnis, pensatis tamen conditionibus personarum, peccatum mortale est.)

Respondeo dicendum, quòd derisio non fit nisi de aliquo malo vel defectu. Malum autem, si sit magnum, non pro ludo

accipitur, sed seriosè. Unde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur, hoc est quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum, dupliciter : uno modo secundùm se, alio modo ratione personæ. Cùm autem aliquis alterius personæ malum vel defectum, in ludum vel risum ponit, quia secundùm se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundùm suum genus. Cùm autem accipitur quasi parvum ratione personæ, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus, sic aliquem illudere vel irridere, est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem æstimare, ut de ejus malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale, et gravius quàm contumelia, quæ similiter est in manifesto, quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriosè, illusor autem in ludum; et ita videtur esse major contemptus et dehonoratio. Et secundùm hoc illusio est grave peccatum, et tantò gravius, quantò major reverentia debetur personæ quæ illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum et ea quæ Dei sunt, secundùm illud *Isai.*, XXXVII : « Cui exprobrasti, et quem blasphemasti, et super quem exaltasti vocem tuam? » Et postea subditur : « An Sanctum Israel? » Deinde secundum locum tenet irrisio parentum; unde dicitur *Prov.*, XXX : « Oculum qui subsannat patrem, et despicit partum matris suæ, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilæ. » Deinde justorum derisio gravius est, quia honor est virtutis præmium; et contra hoc dicitur *Job*, XII : « Deridetur justi simplicitas. » Quæ quidem derisio valdè nociva est, quia per hoc homines à benè agendo impediuntur, secundùm illud Gregorii : « Qui in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestiferæ èxprobrationis evellunt. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ludus non importat aliquid contrarium charitati, respectu ejus cum quo luditur; potest tamen importare aliquid contrarium charitati, respectu ejus de quo luditur, propter contemptum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui recidivat in peccatum de quo pœnituit, et ille qui simulat, non expressè Deum irridet, sed quasi interpretativè, in quantum scilicet ad modum

deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat vel simulat, sed dispositivè et imperfectè.

Ad tertium dicendum, quòd derisio secundùm suam rationem levius aliquid est quàm detractio vel contumelia, quia non importat contemptum, sed ludum. Quandoque tamen habet majorem contemptum quàm contumelia (1), ut suprà dictum est; tunc est grave peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

De maledictione, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de maledictione.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm licitè possit aliquis maledicere homini. 2° Utrùm licitè possit aliquis maledicere irrationali creaturæ. 3° Utrùm maledictio sit peccatum mortale. 4° De comparatione ejus ad alia peccata.

ARTICULUS I.

Utrùm liceat maledicere aliquem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum præterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II *ad Cor.*, XIII. Sed ipse præcepit *Rom.*, XII : « Benedicite et nolite maledicere. » Ergo non licet aliquem maledicere.

2. Præterea, omnes tenentur Deum benedicere, secundùm illud *Dan.*, III : « Benedicite, filii hominum, Domino. » Sed non potest ex eodem ore procedere benedictio Dei et male-

(1) Maximè verò in personam cui ex quocumque respectu specialis reverentia debeatur, ut derisio Noe per Cham, quæ maledictione punita est (*Genes.*, IX); vel Davidis per Michol, quæ punita est sterilitate (II *Reg.*, VI); vel Elisæi per pueros, quam ursorum devoratio secuta est (IV *Reg.*, II).

dictio hominis, ut probatur *Jac.*, III. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

3 Præterea, ille qui aliquem maledicit, videtur optare ejus malum, culpæ vel pœnæ, quia maledictio videtur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alterius; quin imò orare oportet pro omnibus ut liberentur à malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea, diabolus per obstinationem maximè subjectus est malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum; dicitur etiam *Eccles.*, XXI : « Cùm maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam. » Ergo multò minùs licet maledicere hominem.

5. Præterea, *Numer.*, XXIII, super illud : « Quomodo maledicam cui non maledixit Dominus? » dicit Glossa : « Non potest esse justa maledicendi causa, ubi peccantis ignoratur affectus. » Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrùm sit maledictus à Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Sed contra est, quod *Deuter.*, XXVII, dicitur : « Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus. » Elisæus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur IV *Reg.*, II.

(Conclusio. — Maledicere, animo maledicendi, optando seu imprecando malum alicui, illicitum est.)

Respondeo dicendum, quòd maledicere idem est quod malum dicere. *Dicere* autem tripliciter se habet ad id quod dicitur. Uno modo, per modum enuntiationis, sicut aliquid exprimitur modo indicativo; et sic maledicere nihil aliud est quàm malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem : unde quandoque maledici *detractores* dicuntur. Alio modo *dicere* se habet ad id quod dicitur per modum causæ; et hoc quidem primò et principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundùm illud *Psalm.* XXXII : « Dixit, et facta sunt. » Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum; et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum *dicerè* se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quædam affectùs desiderantis id quod verbo exprimitur; et ad hoc instituta sunt verba optativi modi. Prætermisso ergo primo modo maledictionis,

qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quòd facere aliquid, et velle illud, se consequuntur in bonitate aut malitia, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 20, art. 3). Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, in quantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum; et hoc est *maledicere*, per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum, nec erit maledictio, per se loquendo, sed per accidens; quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum. Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando, sub ratione duplicis boni. Quandoque quidem sub ratione justi, et sic judex licitè maledicit illum cui præcipit justam pœnam inferri; et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando, sicut etiam prophetæ in Scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ justitiæ, licèt hujusmodi imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi. Quandoque verò dicitur aliquod malum sub ratione utilis, putà cùm aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem, aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus prohibet maledicere, per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd optare alicui malum sub ratione boni, non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum, sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum, quòd in diabolo est considerare naturam et culpam. Natura quidem ejus bona est, et à Deo, nec eam maledicere licet. Culpa autem ejus est maledicenda, secundùm illud *Job*, III : « Maledicant ei qui maledicunt diei (1).»

(1) Sic enim Gregorius explicat (lib. IV *Moral.*, cap. 53), et applicat dæmoni, qui dum se ostentare voluit angelicis etiam spiritibus, ac ab eisdem humilia de se sentientibus cal-

Cùm autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione judicat maledictione dignum; et secundùm hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad quintum dicendum, quòd affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo pœna est infligenda. Similiter etiam, quamvis sciri non possit quem Deus maledicat secundùm finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus à Deo secundùm reatum præsentis culpæ.

ARTICULUS II.

Utrùm liceat creaturam irrationalem maledicere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipuè videtur esse licita, in quantum respicit pœnam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ nec pœnæ. Ergo eam maledicere non licet.

2. Præterea, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura, quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet, etiam in diabolo, ut dictum est. Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

3. Præterea, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora, aut est transiens, sicut tempora. Sed sicut Gregorius dicit in IV *Moral.*, « otiosum est maledicere non existenti; vitiosum verò, si existeret. » Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

Sed contra est, quòd Dominus « maledixit ficulneæ, » ut habetur *Matth.*, XXI; et Job « maledixit diei suo, » ut habetur *Job*, I.

(Conclusio. — Creaturis irrationalibus maledicere, ut Dei creaturæ sunt, blasphemia est; eis autem maledicere, ut

catus est, ut et ad Antichristi superbiam futuram refert cap. 12, tametsi quoad ipsam superficiem de die suæ nativitatis hoc dicat Job.

(1) De his etiam infrà, art. 4, ad 1.

in seipsis sunt, illicitum est, cùm sit hoc otiosum et vanum.)

Respondeo dicendum, quòd benedictio vel maledictio propriè ad illam rem pertinet, cui potest aliquid benè vel malè contingere, scilicet rationali creaturæ. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter. Uno quidem modo, per modum subventionis, in quantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanæ necessitati. Et hoc modo Dominus homini dixit, *Genes.*, III : « Maledicta terra in opere tuo ; » ut scilicet per ejus sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur *Deuter.*, XVIII : « Benedicta horrea tua ; » et infrà : « Maledictum horreum tuum. » Sic etiam David maledixit montes Gelboe, secundùm Gregorii expositionem. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis ; et sic Dominus maledixit ficulneam, in significationem Judæ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci ; et sic maledixit Job diei nativitatis suæ, propter culpam originalem quam nascendo contraxit, et propter frequentes pœnalitates. Et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, ut legitur II *Reg.*, I, scilicet propter cædem populi quæ in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus, in quantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ ; maledicere autem eis secundùm se consideratis, est otiosum et vanum, et per consequens illicitum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm maledicere sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd maledicere non sit peccatum mortale. Augustinus enim in Homil. *De igne purgatorio* (ubi suprà), numerat maledictionem inter levia peccata. Hæc autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Præterea, ea quæ ex levi motu mentis procedunt, non

videntur esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Præterea, gravius est malefacere quàm maledicere. Sed malefacere non semper est peccatum mortale. Ergo multò minùs maledicere.

Sed contra : nihil excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit à regno Dei, secundùm illud I *ad Cor.*, VI : « Neque maledici neque rapaces regnum Dei possidebunt. » Ergo maledictio est peccatum mortale.

(Conclusio. — Maledicere formaliter, et magnum imprecari malum, ex suo genere mortale vitium est; veniale autem esse potest, vel si leve sit malum, vel secundùm animi levem motum.)

Respondeo dicendum, quòd maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando vel optando. Velle autem vel imperio movere ad malum alterius, secundùm se repugnat charitati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius; et ita secundùm suum genus est peccatum mortale, et tantò gravius, quantò personam cui maledicimus, magis amare et revereri tenemur. Unde dicitur *Levit.*, XX : « Qui maledixerit patri suo et matri, morte moriatur. » Contingit tamen verbum maledictionis prolatum, esse peccatum veniale, vel propter parvitatem mali quod quis alteri maledicendo imprecatur, vel etiam propter affectum ejus qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex surreptione aliqua talia verba profert; quia peccata verborum maximè ex affectu pensantur, ut suprà dictum est (qu. 72, art. 2).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm maledicere sit gravius peccatum quàm detractio.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd maledictio sit gravius peccatum quàm detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur in *Canonica Judæ*, quòd « cùm Michael Archangelus cum diabolo dispu-

tans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ; » et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundùm Glossam. Blasphemia autem est gravius peccatum quàm detractio. Ergo maledictio est gravior detractione.

2. Præterea, homicidium est detractione gravius, ut suprà dictum est (qu. 73, art. 3). Sed maledictio est par peccato homicidii; dicit enim Chrysostomus super *Matth.* (Homil. XX) : « Cùm dixeris : *Maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac,* nihil ab homicida differs. » Ergo maledictio est gravior quàm detractio.

3. Præterea, causa præeminet signo. Sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio; ille autem qui detrahit, solùm significat malum jam existens. Graviùs ergo peccat maledicus quàm detractor.

Sed contra est, quòd detractio non potest benè fieri; maledictio autem fit benè et malè, ut ex dictis patet. Ergo gravior est detractio quàm maledictio.

(Conclusio. — Detractio, secundùm suam generalem rationem, gravius peccatum est maledictionis vitio, quod desiderium exprimit; potest tamen per accidens maledictio gravior esse detractione.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in I. habitum est (I. part., qu. 48, art. 5), duplex est malum, scilicet culpæ et pœnæ. Malum autem culpæ pejus est, ut ibidem ostensum est (art. 6); unde dicere malum culpæ, pejus est quàm dicere malum pœnæ, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, et susurronem, et detractorem, et etiam derisorem, pertinet dicere malum culpæ; sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, nisi fortè sub ratione pœnæ. Non tamen est idem modus dicendi; nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ, solùm enuntiando; per maledictionem verò dicitur malum pœnæ vel causando, per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpæ peccatum est, in quantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur. Gravius autem ést nocumentum inferre, quàm nocumentum desiderare, cæteris paribus. Unde detractio, secundùm communem rationem, gravius peccatum est quàm maledictio, simplex desiderium exprimens.

Maledictio verò quæ fit per modum imperii, cùm habeat rationem causæ, potest esse detractione gravior, si majus nocumentum inferat, quàm sit denigratio famæ, vel levior, si minus. Et hæc quidem accipienda sunt secundùm ea quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum. Possunt autem et alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia vel augent vel minuunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd maledictio creaturæ, in quantum creatura est, redundat in Deum; et sic per accidens habet rationem blasphemiæ, non autem si maledicatur creatura propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), maledictio uno modo includit desiderium mali. Unde si ille qui maledicit, velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida. Differt tamen, in quantum actus exterior aliquid adjicit voluntati.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de maledictione, secundùm quòd importat imperium.

QUÆSTIO LXXVII.

De fraudulentia in emptionibus et venditionibus contingente, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccatis quæ sunt circa voluntarias commutationes: et primò de fraudulentia quæ committitur in emptionibus et venditionibus; secundò, de usura quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur à rapina vel furto.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° De injusta venditione ex parte pretii, scilicet utrùm liceat aliquid vendere plus quàm valeat. 2° De injusta venditione ex parte rei venditæ. 3° Utrùm venditor teneatur dicere vitium rei venditæ. 4° Utrùm licitum sit aliquid negotiando plus vendere quàm emptum sit.

ARTICULUS I.

Utrùm licitè aliquis possit vendere rem pluris quàm valeat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis licitè possit vendere rem pluris quàm valeat. *Justum* enim in commutationibus humanæ vitæ secundùm leges civiles determinatur. Sed secundùm eas licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant; quod quidem fit, in quantum venditor plus vendit rem quàm valeat, emptor autem minùs quàm valeat. Ergo licitum est quòd aliquis vendat rem plus quàm valeat.

2. Præterea, illud quod est omnibus commune, videtur esse naturale, et non esse peccatum. Sed, sicut Augustinus refert, XII *De Trin.* (cap. 2), dictum cujusdam Mimi fuit ab omnibus acceptum : « Vili vultis emere, et carè vendere ; » cui etiam consonat quod dicitur *Proverb.*, XX : « Malum est, malum est, dicit omnis emptor; et cùm recesserit, gloriatur. » Ergo licitum est aliquid cariùs vendere, et viliùs emere quàm valeat.

3. Præterea, non videtur esse illicitum, si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed, secundùm Philosophum in VIII *Ethic.*, in amicitia utilis recompensatio fieri debet secundùm utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit ; quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ, sicut contingit cùm aliquis multùm re aliqua indiget, vel ad periculum evitandum, vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro majori pretio quàm valeat.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, VII : « Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. » Sed nullus vult sibi rem vendi cariùs quàm valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem cariùs quàm valeat.

(Conclusio. — Quanquam emere quippiam viliùs quàm va-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 25, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 1 et 2.

leat, seu vendere cariùs, secundùm se illicitum et injustum sit, potest tamen per accidens secundùm conditiones ementis ac vendentis, et illorum indigentiam, licitè aliquid cariùs vendi ac viliùs emi quàm secundùm se valeat; semper autem peccatum est ubi aliqua circa hoc fraus contigerit.)

Respondeo dicendum, quòd fraudem adhibere ad hoc quòd aliquid plus justo pretio vendatur, omnino peccatum est, in quantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit in lib. *De offic.* : « Tollendum est ex rebus contrahendis omne mendacium; non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponat. » Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus. Uno modo secundùm se; et secundùm hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius, et è converso, sicut patet per Philosophum in I *Polit.* (cap. 5 et 6). Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius quàm alterius. Et ideo debet secundùm æqualitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rei quæ in usum hominis venit, mensuratur secundùm pretium datum, ad quod est inventum numisma, ut dicitur in V *Ethic.* Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel è converso res excedat pretium, tolletur justitiæ æqualitas. Et ideo cariùs vendere vel viliùs emere rem quàm valeat, est secundùm se injustum et illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione et venditione, secundùm quòd per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius, putà cùm aliquis multùm indiget habere rem aliquam, et alius læditur si eâ careat. Et in tali casu justum pretium erit, ut non solùm respiciatur ad rem quæ venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licitè poterit aliquid vendi plus quàm valeat secundùm se, quamvis non vendatur plus quàm valeat habenti. Si verò aliquis multùm juvetur ex re alterius quam accepit, ille verò qui vendit non damnificetur carendo re illâ, non debet eam supervendere; quia utilitas quæ alteri accrescit, non est ex vendente, sed ex conditione ementis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum, licèt possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius acceptâ mul-

tum juvatur, potest propriâ sponte aliquid vendenti superrogare; quod pertinet ad ejus honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), lex humana populo datur, in quo sunt multi à virtute deficientes, non autem datur solùm vitiosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem; sed ei sufficit ut prohibeat ea quæ destruunt hominum convictum, alia verò habeat quasi licita, non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic ergo habet quasi licitum, pœnam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor viliùs emat, nisi sit nimius excessus; quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, putà si aliquis sit deceptus ultra dimidium justi pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit, quod sit virtuti contrarium : unde, secundùm divinam legem illicitum reputatur, si in emptione et venditione non sit æqualitas justitiæ observata; et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico, quia istud pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam æstimatione consistit, ita quòd modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus ibidem dicit, « Mimus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo vili velle emere et carè vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam reverà vitium est, potest quisque adipisci hujusmodi justitiam, qua huic resistat et vincat. » Et ponit exemplum de quodam, qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti, justum pretium dedit. Unde patet quòd illud commune desiderium non est naturæ, sed vitii : et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad tertium dicendum, quòd in justitia commutativa consideratur principaliter æqualitas rei; sed in amicitia utili consi-

(1) Nempe 1, 2, qu. 96, art. 2, ubi dicitur lex humana ideo non omnia vitia cohibere, quia *ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum in virtute.*

deratur æqualitas utilitatis. Et ideo recompensatio fieri debet secundùm utilitatem perceptam; in emptione verò, secundùm æqualitatem rei.

ARTICULUS II.

Utrùm venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd venditio non reddatur injusta et illicita propter defectum rei venditæ. Minùs enim cætera sunt pensanda in re quàm rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita; putà si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus ad quos necessarium est argentum et aurum, putà ad vasa et ad alia hujusmodi. Ergo multò minùs erit illicita venditio, si sit defectus in aliis.

2. Præterea, defectus ex parte rei qui est secundùm quantitatem, maximè videtur justitiæ contrariari, quæ in æqualitate consistit; quantitas autem per mensuram cognoscitur. Mensuræ autem rerum quæ in usum hominum veniunt, non sunt determinatæ, sed alicubi majores, alicubi minores, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* Ergo, sicut non potest evitari defectus ex parte rei venditæ, ita videtur quòd ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Præterea, ad defectum rei venditæ pertinet, si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *De offic.* : « Regula justitiæ manifesta est, quòd à vero declinare virum non deceat bonum, nec damno injusto afficere quemquam, nec doli aliquid annectere. »

(Conclusio. — Vendere et emere rem unam pro alia, vel non in debita mensura, ac rei qualitate, illicitum est.)

Respondeo dicendum, quòd circa rem quæ venditur triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundùm speciem rei; et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re

quam vendit, fraudem committit in venditione; unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam, *Isai.*, I: « Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aquâ; » quod enim permixtum est, patitur defectum, quantum ad speciem. Alius autem defectus est secundùm quantitatem, quæ per mensuram cognoscitur. Et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit, et est illicita venditio. Unde dicitur *Deuter.*, XXV : « Non habebis in sacculo diversa pondera, majus et minus, nec erit in domo tua modius major et minor; » et postea subditur : « Abominatur enim Dominus eum qui facit hæc, et aversatur omnem injustitiam. » Tertius defectus est ex parte qualitatis, putà si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum; quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione; unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solùm aliquis peccat, injustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si verò eo ignorante aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit injustum materialiter, nec ejus operatio est injusta, ut ex suprà dictis patet (qu. 59, art. 2); tenetur tamen cùm ad ejus notitiam pervenit, damnum recompensare emptori. Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere rem suam esse minùs pretiosam, quantum ad speciem, sicut si aliquis vendit aurum loco aurichalci, emptor si id cognoscat injustè emit, et ad restitutionem tenetur; et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd aurum et argentum non solùm cara sunt propter utilitatem vasorum quæ ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiæ ipsorum. Et ideo, si aurum vel argentum ab alchimicis factum, veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et injusta venditio, præsertim cùm sint aliquæ utilitates auri et argenti veri, secundùm naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato : sicut quod habet proprietatem lætificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter juvat. Frequentiùs etiam potest poni in operatione, et diutiùs in sua puritate per-

manet aurum verum quàm aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere; quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendum naturales et veros effectus, sicut Augustinus dicit in III *De Trinit.* (cap. 8), de his quæ arte dæmonum fiunt.

Ad secundum dicendum, quòd mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiæ et inopiæ rerum, quia ubi res magis abundant, consueverunt esse majores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare quæ sint justæ mensuræ rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas, præterire non licet.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in XI *De Civit. Dei* (cap. 16), « pretium rerum venalium non consideratur secundùm gradum naturæ, cùm quandoque pluris vendatur unus equus quàm unus servus; sed consideratur secundùm quòd res in usum hominis veniunt. » Et ideo non oportet quòd venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solùm per quas redditur humanis usibus apta, putà quòd equus sit fortis et benè currat, et similiter in cæteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

ARTICULUS III.

Utrùm venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur ejus judicio rem quam vendit supponere. Sed ad eumdem pertinet judicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori, si emptor in suo judicio decipitur, præcipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2. Præterea, stultum videtur quòd aliquis id faciat unde ejus operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem; unde Tullius in lib. *De*

offic., inducit quemdam dicentem : « Quid tam absurdum, quàm si domini jussu ita præco prædicet : Domum pestilentem vendo. » Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ.

3. Præterea, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis, quàm ut cognoscat vitia rerum quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare et veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multò minùs tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Præterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio absque vitio rei venditæ, propter aliquid aliud : putà si venditor deferens triticum ad locum ubi est caristia frumenti, sciat multos post se venire qui deferant, quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent. Hujusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *De offic.* : « In contractibus vitia eorum quæ veneunt, prodi jubentur; ac nisi intimaverit venditor, quamvis in jus emptoris transierint (1), doli actione vacuantur. »

(Conclusio. — Potest nonnunquam venditor, indemnitati suæ consulendo, rei occultum vitium tacere, dummodo in damnum seu periculum non vertatur emptoris, præcipuè si vitium sit occultum.)

Respondeo dicendum, quòd dare alicui occasionem periculi vel damni, semper est illicitum, quamvis non sit necessarium quòd homo alteri semper det auxilium vel consilium, pertinens ad ejus qualemcumque promotionem; sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, putà cùm alius ejus curæ subditur, vel cùm non potest ei per alium subveniri. Venditor autem qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso

(1) Paulò aliter ex Ambrosii textu, *quamvis in jus emptori transcripserit* (supple venditor), ut cap. 10 videre est. Dicitur autem in jus emptoris transcribere venditor, cùm totum jus quod ei competebat in rem aliquam, per contractum venditionis, præsertim scripto confirmatum, emptori cedit ac in illius usum et potestatem transfert.

dat emptori damni vel periculi occasionem, quòd rem vitiosam ei offert, si ex ejus vitio damnum vel periculum incurrere possit. Damnum quidem, si propter hujusmodi vitium, res quæ vendenda proponitur minoris sit pretii, ipse verò propter hujusmodi vitium nihil de pretio subtrahat. Periculum autem, si propter hujusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius: putà si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum sive venenosum pro bono. Unde, si hujusmodi vitia sint occulta, et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio, et tenetur venditor ad damni recompensationem. Si verò vitium sit manifestum, putà cùm equus est monoculus, vel cùm usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis, et si ipse propter hujusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio, non tenetur ad manifestandum vitium rei, quia fortè propter hujusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quàm esset subtrahendum. Unde potest licitè venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd judicium non potest fieri nisi de re manifesta; unusquisque enim judicat secundùm quod cognoscit, ut dicitur in I *Ethic.* Unde, si vitia rei quæ vendenda proponitur, sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori judicium. Secus autem esset, si essent vitia manifesta.

Ad secundum dicendum, quòd non oportet quòd aliquis per præconem vitium rei vendendæ prænuntiet; quia, si prædicaret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundùm quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas; nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quæ pertinent ad virtutes, tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem, quando ex ejus facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem; et sic est in proposito.

Ad quartum dicendum, quòd vitium rei facit rem in præsenti esse minoris valoris quàm videatur. Sed in casu præmisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur. Unde venditor qui vendit rem secundùm pretium quod invenit, non videtur contra justitiam facere, si quod futurum est non exponat; si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis, quamvis ad hoc non videatur teneri ex justitiæ debito.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat negotiando aliquid cariùs vendere quàm emere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non liceat negotiando aliquid cariùs vendere quàm emere. Dicit enim Chrysostomus super *Matth.*, XXI : « Quicumque rem comparat, ut integram et immutatam vendendo lucretur, ille est mercator qui de templo Dei ejicitur. » Et idem dicit Cassiodorus super illud *Psalm.* LXX : « Quoniam non cognovi litteraturam, » vel « negotiationem, » secundùm aliam litteram : « Quid (inquit) est aliud negotiatio, nisi viliùs comparare, et cariùs velle distrahere ; » et subdit : « Negotiatores tales Dominus ejecit de templo. » Sed nullus ejicitur de templo, nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

2. Præterea, contra justitiam est, quòd aliquis rem cariùs vendat quàm valeat, vel viliùs emat, ut ex dictis apparet. Sed ille qui negotiando rem cariùs vendit quàm emerit, necesse est quòd vel viliùs emerit quàm valeat, vel cariùs vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

3. Præterea, Hieronymus dicit (in *Epist. ad Nepotianum*) : « Negotiatorem clericum, et ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quamdam pestem fuge. » Non autem negotiatio clericis interdicta esse videtur, nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid viliùs emere et cariùs vendere est peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit super illud *Psalm.* LXX : « Quoniam non cognovi litteraturam... » « Negotiator

avidus acquirendi, pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur et pejerat; sed hæc vitia hominis sunt, non artis, quæ sine his vitiis agi potest. » Ergo negotiari secundùm se non est illicitum.

(Conclusio. — Negotiari propter res necessarias vitæ consequendas, omnibus licet; propter lucrum verò, nisi id sit ordinatum ad aliquem honestum finem, negotiari ex se est turpe.)

Respondeo dicendum, quòd ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosophus dicit in I *Polit.* (cap. 1, 5 et 6), duplex est rerum commutatio. Una quidem quasi naturalis et necessaria, per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum, propter necessitatem vitæ; et talis commutatio non propriè pertinet ad negotiatores, sed magis ad œconomicos vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati, de rebus necessariis ad vitam. Alia verò commutationis species est, vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum. Et hæc quidem negotiatio propriè videtur ad negotiatores pertinere, secundùm Philosophum (ubi suprà, cap. 6). Prima autem commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati; secunda autem justè vituperatur, quia quantum est de se deservit cupiditati lucri, quæ terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio secundùm se considerata quamdam turpitudinem habet, in quantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium. Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum, et sic negotiatio licita reddetur: sicut cùm aliquis lucrum moderatum quod negotiando quærit, ordinat ad domûs suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus; vel etiam cùm aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam, patriæ desint; et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Chrysostomi est

intelligendum de negotiatione, secundùm quòd ultimum finem in lucro constituit; quod præcipuè videtur, quando aliquis rem non mutatam cariùs vendit (1). Si enim rem in melius mutatam cariùs vendat, videtur præmium sui laboris accipere; quamvis et ipsum lucrum possit licitè intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium vel honestum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd non quicumque cariùs vendit aliquid quàm emerit, negotiatur, sed solùm qui ad hoc emit ut cariùs vendat. Si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis cariùs vendat. Potest enim hoc licitè facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundùm diversitatem loci vel temporis, vel propter periculum cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri faciendo. Et secundùm hoc nec emptiò nec venditio est injusta.

Ad tertium dicendum, quòd clerici non solùm debent abstinere ab his quæ sunt secundùm se mala, sed etiam ab his quæ habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc quòd est ordinata ad lucrum terrenum, cujus clerici debent esse contemptores, tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia « difficulter exuitur negotiator à peccatis labiorum, » ut dicitur *Eccles.*, XXVI. Est et alia causa : quia negotiatio nimis implicat animum sæcularibus curis, et per consequens à spiritualibus retrahit. Unde et Apostolus dicit II *ad Timoth.*, II : « Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus. » Licet tamen clericis uti primâ commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vitæ, emendo vel vendendo.

(1) Sicut qui rem comparat, non ut ipsam rem integram et immutatam vendat, sed ut opus faciat ex ea, quia rem non ipsam vendit, sed magis artificium suum; sive rem vendit cujus æstimatio non est in ea ipsa re, sed in operis artificio, ait ibidem Chrysostomus, vel sub nomine ascititio Chrysostomi, auctor operis imperfecti, Homil. XXXVIII in *Matth.*

QUÆSTIO LXXVIII.

De vitio usuræ in mutuis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato usuræ, quod committitur in mutuis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram. 2° Utrùm liceat pro eodem quamcumque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui. 3° Utrùm aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est. 4° Utrùm liceat accipere mutuò pecuniam sub usura.

ARTICULUS I.

Utrùm accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd accipere usuram pro pecunia mutuata, non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc quòd sequitur exemplum Christi. Sed Dominus de seipso dicit, *Luc.*, XIX : « Ego veniens cum usuris exegissem illam, » scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniæ.

2. Præterea, sicut dicitur in *Psal.* XVIII, « Lex Domini immaculata ; » quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundùm illud *Deut.*, XXIII : « Non fœneraberis fratri tuo ad usuram, pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno. » Et quod plus est, etiam in præmium promittitur pro lege servata, secundùm illud *Deuter.*, XXVIII : « Fœneraberis gentibus multis, et ipse à nullo fœnus accipies. » Ergo accipere usuram non est peccatum.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 37, art. 6 ; et qu. 13, de malo, art. 4 ; et *Quodlib.*, III, art. 19 ; et *Opusc.*, LXXIII, cap. 4 et cap. 15.

3. Præterea, in rebus humanis determinatur justitia per leges civiles. Sed secundùm eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur non esse illicitum.

4. Præterea, prætermittere consilia non obligat ad peccatum. Sed *Luc.*, VI, inter alia consilia ponitur : « Date mutuum, nihil inde sperantes. » Ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Præterea, pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundùm se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens, eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Præterea, argentum monetatum et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati ; usura ergo non est secundùm se peccatum.

7. Præterea, quilibet potest licitè accipere rem quam ei dominus rei voluntariè tradidit. Sed ille qui accipit mutuum, voluntariè tradit usuram. Ergo ille qui mutuat, licitè potest accipere.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXII : « Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes. »

(Conclusio. — Cùm pecuniæ usus sit illius consumptio ac destructio, injustum et illicitum est pro ejus usu aliquid accipere.)

Respondeo dicendum, quòd accipere usuram pro pecunia mutuata, est secundùm se injustum, quia venditur id quod non est; per quod manifestè inæqualitas constituitur, quæ justitiæ contrariatur. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quædam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei à re ipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res; et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est : unde manifestè per injustitiam peccaret. Et simili ratione injustitiam

committit qui mutuat vinum aut triticum, petens sibi dari duas recompensationes : unam quidem, restitutionem æqualis rei; aliam verò, pretium usus, quod usura dicitur. Quædam verò sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio, sicut usus domûs est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, putà cùm aliquis tradit alteri dominium domûs, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel è converso, cùm quis concedit alicui usum domûs, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licitè potest homo accipere pretium pro usu domûs, et præter hoc petere domum accommodatam, sicut patet in conductione et locatione domûs. Pecunia autem, secundùm Philosophum in V *Ethic.* et in I *Polit.*, principaliter est inventa ad commutationes faciendas. Et ita proprius et principalis pecuniæ usus, est ipsius consumptio sive distractio, secundùm quòd in commutationes expenditur. Et propter hoc secundùm se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur *usura*. Et sicut alia injustè acquisita tenetur homo restituere, ita restituere tenetur pecuniam quam per usuram accepit.

Ad primum ergo dicendum, quòd usura ibi metaphoricè accipitur, pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus, volens ut in bonis acceptis ab eo semper proficiamus; quod est ad utilitatem nostram, non ejus.

Ad secundum dicendum, quòd Judæis prohibitum fuit accipere usuram à fratribus suis, scilicet Judæis; per quod datur intelligi quòd accipere usuram à quocumque homine est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere quasi proximum et fratrem, præcipuè in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in *Psalm.* XIV absolutè dicitur : « Qui pecuniam suam non dedit ad usuram; » et *Ezech.*, XVIII : « Qui usuram non accepit. » Quòd autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad majus malum vitandum, ne scilicet à Judæis Deum colentibus usuras acciperent, propter avaritiam cui dediti erant, ut habetur *Isai.*, LVI. Quod autem in præmium promittitur : « Fœnerabis gentibus multis, etc., » fœnus ibi largè accipitur pro mutuo, sicut et *Eccles.*, XXIX, dicitur : « Multi non causâ nequitiæ non fœnerati sunt, » id est, non mutuave-

runt. Promittitur ergo in præmium Judæis abundantia divitiarum, ex qua contingit quòd aliis mutuare possint.

Ad tertium dicendum, quòd leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districtè prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi æstimans eas esse secundùm justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso jure civili dicitur (1), quòd « res quæ usu consumuntur, neque ratione naturali neque civili recipiunt usumfructum, » et quòd « senatus non fecit earum rerum usumfructum, nec enim poterat, sed quasi usumfructum constituit, » concedens scilicet usuras. Et Philosophus naturali ratione ductus, dicit in I *Polit.* (ubi suprà), quòd « usuraria acquisitio pecuniarum est maximè præter naturam. »

Ad quartum dicendum, quòd dare mutuum non semper tenetur homo; et ideo, quantum ad hoc, ponitur inter consilia; sed quòd homo lucrum de mutuo non quærat, hoc cadit sub ratione præcepti. Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisæorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam, sicut et dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine; non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum, quòd ille qui mutuare non tenętur, recompensationem potest accipere ejus quod fecit, sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem sibi secundùm æqualitatem justitiæ, si tantum ei reddatur quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei quæ alium usum non habet nisi consumptionem substantiæ, exigit pretium ejus quod non est; et ita est injusta exactio.

Ad sextum dicendum, quòd usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio. Et ideo usus eorum potest vendi licitè, servato dominio rei. Usus autem princi-

(1) Nempe in volumine legum, lib. II *Institut. imperialium*, tit. 4, de usufructu, §. *Constituitur*.

palis pecuniæ argenteæ, est distractio pecuniæ in commutationes. Unde non licet ejus usum vendere, cùm hoc quòd aliquis velit ejus restitutionem quod mutuò dedit. Sciendum tamen quòd secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio; et talem usum eorum non licet vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniæ argenteæ, ut putà si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris; et talem usum pecuniæ licitè homo vendere potest.

Ad septimum dicendum, quòd ille qui dat usuram, non simpliciter voluntariè dat, sed cum quadam necessitate, in quantum indiget accipere pecuniam mutuò, quam ille qui habet, non vult sine usura mutuare.

ARTICULUS II.

Utrùm liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licitè potest suæ indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quòd pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei supra pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Præterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in V *Ethic.* (cap. 3). Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde et gratiarum actio ei debetur : ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali jure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Præterea, sicut est quoddam « munus à manu, » ita

(1) De his etiam qu. 13, de malo, art. 4, ad 10; et *Opusc.*, XXI, qu. 3 et 4; et *Opusc.*, LXXIII, cap. 3 et 7.

etiam est quoddam « munus à lingua et obsequio, » ut dicit Glossa, *Isa.*, XXXIII : « Beatus qui excutit manus suas ab omni munere. » Sed licet accipere servitium, vel etiam laudem, ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo pari ratione licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Præterea, eadem videtur esse comparatio dati ad datum, et mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

5. Præterea, magis à se pecuniam alienat, qui eam mutuando dominium transfert, quàm qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

6. Præterea, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cujus usus posset pretio aliquo vendi; sicut cùm impignoratur ager, vel domus quæ inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

7. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis cariùs vendit res suas ratione mutui, aut viliùs emit quod est alterius, vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit; in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifestè apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expetere, vel etiam exigere.

Sed contra est, quod *Ezech.*, XVIII, 17, dicitur inter alia quæ ad virum justum requiruntur : « Si usuram et superabundantiam non acceperit; » ut et vers. 8 : « Si amplius non acceperit. »

(Conclusio. — Non licet aliquid pecuniâ æstimabile pro mutui recompensatione accipere, nisi sicut quoddam gratuitum donum quis aliquid susceperit.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in IV *Ethic.* (cap. 1), omne illud pro pecunia habetur, cujus pretium potest pecuniâ mensurari; et ideo, sicut si aliquis pro pecunia mutuata vel quacumque alia re quæ ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra justitiam, ut dictum est (art. 1); ita etiam quicumque

ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit, cujus pretium pecuniâ mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si verò accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat; quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licitè poterat aliquod donum gratis accipere, nec pejoris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem verò eorum quæ pecuniâ non mensurantur, licet pro mutuo exigere, putà benevolentiam et amorem ejus cui mutuatur, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere; hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare. Et potest esse quòd accipiens mutuum, majus damnum evitet quàm dans incurrat. Unde accipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem verò damni quod consideratur in hoc quòd pecuniâ non lucratur, non potest in pactum ducere; quia non debet vendere id quod nondum habet, et potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad secundum dicendum, quòd recompensatio alicujus beneficii dupliciter fieri potest : uno quidem modo, ex debito justitiæ, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest; et hoc debitum attenditur secundùm quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accipit mutuum pecuniæ vel cujuscumque similis rei cujus usus est ejus consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quàm mutuò acceperit : unde contra justitiam est, si ad plus reddendum obligetur. Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiæ, in quo magis consideratur affectus ex quo aliquis beneficium contulit, quàm etiam quantitas ejus quod fecit. Et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Ad tertium dicendum, quòd si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris *ab obsequio* vel *à lingua*, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus *à manu*; quia

utrumque pecunia æstimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel linguâ exercent. Si verò munus *ab obsequio* vel *à lingua* non quasi ex obligatione rei exhibeatur, sed ex benevolentia, quæ sub æstimationem pecuniæ non cadit, licet hoc accipere et exigere et expectare.

Ad quartum dicendum, quòd pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quàm sit quantitas pecuniæ mutuatæ, quæ restituenda est; nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum, nisi benevolentiæ affectus, qui sub æstimationem pecuniæ non cadit, ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum, quia etiam talis obligatio pecunia æstimari posset. Et ideo licet mutuanti unum, simul aliquid aliud mutuum recipere; non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum, quòd ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniæ in eum cui mutuat: unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenetur eam restituere integrè. Unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet ejus, ita quòd cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur: et ideo sic licitè potest partem lucri inde provenientis expetere tanquam de re sua.

Ad sextum dicendum, quòd si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cujus usus pretio æstimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit, computare in restitutionem ejus quod mutuavit; alioqui si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam reciperet pro mutuo, quod est usurarium; nisi fortè esset talis res, cujus usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro commodato.

Ad septimum dicendum, quòd si aliquis cariùs velit vendere res suas quàm sit justum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, manifestè usura committitur, quia hujusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi expectatione exi-

gitur, est quasi pretium mutui quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere viliùs quàm sit justum pretium, eo quòd pecuniam ante solvit quàm possit ei res tradi, est peccatum usuræ; quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est quod diminuitur de justo pretio rei emptæ. Si verò aliquis de justo pretio velit diminuere, ut pecuniam priùs habeat, non peccat peccato usuræ.

ARTICULUS III.

Utrùm quidquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd quidquid de pecunia usuraria aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus, *ad Rom.*, XI : « Si radix sancta, et rami. » Ergo eadem ratione, si radix infecta, et rami. Sed radix fuit usuraria. Ergo quidquid ex ea acquisitum est, est usurarium; ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Præterea, sicut *Extra. de usuris,* in illa Decretali, *Cùm tu, sicut asseris*, dicitur : « Possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, debent vendi, et ipsarum pretia his à quibus sunt extorta, restitui. » Ergo eadem ratione quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur, debet restitui.

3. Præterea, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria, debetur sibi ratione pecuniæ quam dedit. Non ergo habet majus jus in re quam acquisivit, quàm in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex ea acquirit, tenetur restituere.

Sed contra : quilibet potest licitè tenere id quod legitimè acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam, interdum legitimè acquiritur. Ergo licitè potest teneri.

(Conclusio. — Ea quæ quis per usuram lucratus fuerit ex rebus quarum usus est ipsa earum consumptio, reddere non

(1) De his etiam *Quodlib.*, lib. III, art. 19; et *Opusc.*, LXVII.

tenetur; illa verò quæ consecutus fuerit ex rebus quarum usus non est illarum consumptio, reddere tenetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), res quædam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quæ non habent usumfructum, secundùm jura : et ideo, si talia fuerint per usuram extorta, putà denarii, triticum, vinum, aut aliquid hujusmodi, non tenetur homo ad restituendum, nisi id quod accepit; quia id quod de tali re est acquisitum, non est fructus hujusmodi rei, sed humanæ industriæ, nisi fortè per detentionem talis rei alter sit damnificatus amittendo aliquid de bonis suis; tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti. Quædam verò res sunt quarum usus non est earum consumptio; et talia habent usumfructum, sicut domus et ager, et alia hujusmodi. Et ideo, si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solùm teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos, quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus, et ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd radix non solùm habet rationem materiæ, sicut pecunia usuraria, sed habet etiam aliqualiter rationem causæ activæ, in quantum administrat nutrimentum : et ideo non est simile (1).

Ad secundum dicendum, quòd possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quorum sunt usuræ, sed illorum qui eas emerunt; sunt tamen obligatæ illis à quibus fuerunt usuræ acceptæ, sicut et alia bona usurarii. Et ideo non præcipitur quòd assignentur illæ possessiones his à quibus fuerunt acceptæ usuræ, quia fortè plus valent quàm usuræ quas dederunt; sed præcipitur quòd vendantur possessiones, et earum pretia restituantur, scilicet secundùm quantitatem usuræ acceptæ.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam usurariam datam, sicut propter causam instrumentalem, sed

(1) Cùm talis pecunia sit materia tantùm lucri, ut mox indicatum est, sed activè in lucrum non influat, sicut illius industriâ qui ex ea lucrari novit.

propter suam industriam, sicut propter causam principalem. Et ideo plus juris habet in re acquisita de pecunia usuraria, quàm in ipsa pecunia usuraria.

ARTICULUS IV.

Utrùm liceat pecuniam accipere mutuò sub usura.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat pecuniam accipere mutuò sub usura. Dicit enim Apostolus, *Rom.*, I, quòd « digni sunt morte non solùm qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt facientibus. » Sed ille qui accipit pecuniam mutuò sub usuris, consentit usurario in suo peccato, et præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Præterea, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem præbere peccandi; hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut suprà dictum est (qu. 43, art. 2). Sed ille qui petit mutuum ab usurario, expressè dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

3. Præterea, non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium, quàm mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium, omnino videtur esse illicitum, sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed contra : ille qui injuriam patitur, non peccat, secundùm Philosophum in V *Ethic.* (prope finem) : unde justitia non est media inter duo vitia, ut ibidem dicitur (cap. 9 vel 10). Sed usurarius peccat in quantum facit injustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris, non peccat.

(CONCLUSIO. — Quanquam nullatenus liceat quemquam ad mutuandum sub usuris inducere, ab eo tamen qui hoc paratus

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 37, art. 6, ad 6; et

est facere et exercet, mutuum sub usuris accipere licitum est, dummodo quis propter suæ necessitatis subventionem hoc faciat.)

Respondeo dicendum, quòd inducere hominem ad peccandum nullo modo licet; uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est, quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum, ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in *Enchirid.* (cap. 11). Et ideo Augustinus (Epist. CLIV), Publicolæ quærenti utrùm liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifestè peccat eis divinam reverentiam adhibens, respondet quòd « qui utitur fide illius qui per falsos deos jurat, non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dæmonia juravit, sed pacto ejus bono, quo fidem servavit; si tamen induceret eum ad jurandum per falsos deos, peccaret. » Ita etiam in proposito dicendum est quòd nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris; licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suæ necessitatis vel alterius. Sicut etiam licet ei qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet (quæ latrones peccant diripiendo), ad hoc quòd non occidatur, exemplo decem virorum, qui dixerunt ad Ismael : « Noli occidere nos, quia thesauros habemus in agro, » ut dicit *Jerem.*, XLI.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui accipit pecuniam mutuò sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo; nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui accipit pecuniam mutuò sub usuris, non dat occasionem usurario usuras accipiendi, sed mutuandi. Ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui : unde scandalum passivum ex parte sua est, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter hujusmodi scandalum passivum debet alius à mutuo petendo desistere, si indigeat; quia hujusmodi pas-

qu. 13, de malo, art. 4, ad 17 et ad 19; et *Opusc.*, XXI, qu. 3; et *Opusc.*, LXXIII, cap. 17.

sivum scandalum non provenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad tertium dicendum, quòd si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret, vel hac intentione committeret ut inde copiosiùs per usuram lucraretur, daret materiam peccandi : unde et ipse esset particeps culpæ. Si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat ut tutiùs servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

QUÆSTIO LXXIX.

De integralibus justitiæ partibus, quæ sunt facere bonum *et* declinare a malo, *in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus (1) justitiæ, quæ sunt *bonum facere* et *à malo declinare*, et de vitiis oppositis.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm duo prædicta sint partes justitiæ. 2° Utrùm transgressio sit speciale peccatum. 3° Utrùm omissio sit speciale peccatum. 4° De comparatione omissionis ad transgressionem.

ARTICULUS I.

Utrùm declinare à malo et facere bonum sint partes justitiæ.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd declinare à malo et facere bonum non sint partes justitiæ. Ad quamlibet enim

(1) Sic eas vocat, quia propriè non sunt integrales, ut in physicis dici solent, ex quibus corpus constituitur; sed habent quamdam similitudinem cum illis quæ in compositione physica sic vocantur propriè.

(2) De his etiam super *Psalm.* XXXIII, col. 7; et super *Psalm.* XXXVI, col. 19.

virtutem pertinet facere bonum opus et malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare à malo et facere bonum non debent poni partes justitiæ, quæ est quædam virtus specialis.

2. Præterea, super illud *Psalm.* XXXIII : « Diverte à malo, et fac bonum, » dicit Glossa : « Illud vitat culpam, scilicet divertere à malo; hoc meretur vitam et palmam, scilicet facere bonum. » Sed quælibet pars virtutis meretur palmam et vitam. Ergo declinare à malo non est pars justitiæ.

3. Præterea, quæcumque ita se habent quòd unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem sicut partes alicujus totius. Sed *declinare à malo* includitur in hoc quod est *facere bonum;* nullus enim simul facit bonum et malum. Ergo declinare à malo et facere bonum non sunt partes justitiæ.

Sed contra est, quòd Augustinus in lib. *De correptione et gratia* (cap. 1), ponit ad justitiam legis pertinere, « declinare à malo et facere bonum. »

(Conclusio. — Declinare à malo et facere bonum ad justitiam pertinet, ut ejus partes, secundùm propriam rationem boni et mali.)

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de bono et malo in communi, *facere bonum* et *vitare malum* pertinet ad omnem virtutem; et secundùm hoc non possunt poni partes justitiæ, nisi fortè justitia accipiatur prout est omnis virtus, ut dictum est (qu. 58, art. 5); quamvis etiam justitia hoc modo accepta respiciat quamdam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. Sed justitia, secundùm quòd est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum; et secundùm hoc ad justitiam specialem pertinet *facere bonum*, sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et *vitare malum oppositum*, scilicet quod est nocivum proximo. Ad justitiam verò generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem et ad Deum, et vitare malum oppositum. Dicuntur autem hæc duo partes justitiæ generalis vel specialis, quasi integrales, quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum justitiæ; ad justitiam enim pertinet æqualitatem constituere in his quæ sunt ad alterum, ut ex suprà dictis patet (qu. 58,

art. 2). Ejusdem autem est constituere aliquid, et constitutum conservare, in his quæ sunt ad alterum. Constituit autem aliquis æqualitatem justitiæ, *faciendo bonum*, id est, reddendo alteri quod ei debetur; conservat autem æqualitatem justitiæ jam constitutæ, *declinando à malo*, id est, nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur justitiæ. Ideo et hæc duo ponuntur partes justitiæ, secundùm aliquam propriam rationem boni et mali, non tamen alicujus alterius virtutis moralis, quia aliæ virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi à malis. Et sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, *facere bonum* et *declinare à malo*. Sed justitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatem, et aliud est factam non corrumpere.

Ad secundum dicendum, quòd declinare à malo secundùm quòd ponitur pars justitiæ, non importat negationem pœnæ, quod est non facere malum; hoc enim non meretur pœnam, sed solùm vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen *declinationis* (1) ostendit. Et hoc est meritorium, præcipuè quando aliquis impugnatur ut malum faciat, et resistit.

Ad tertium dicendum, quòd *facere bonum* est actus completivus justitiæ, et quasi pars principalis ejus; *declinare* autem *à malo* est actus imperfectior et secundaria pars ejus. Et ideo est quasi pars materialis ejus, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

ARTICULUS II.

Utrùm transgressio sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in diffini-

(1) Non tamen *Psal.* XXXIII, in latina editione in qua

tione generis. Sed transgressio ponitur in communi diffinitione peccati; dicit enim Ambrosius, quòd « peccatum est transgressio legis divinæ. » Ergo transgressio non est species peccati.

2. Præterea, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum, quia peccatum est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut patet per Augustinum, XXII *Contra Faustum* (cap. 27). Transgressio autem est etiam contra naturam vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

3. Præterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed contra est, quòd opponitur speciali virtuti, scilicet justitiæ.

(Conclusio. — Est transgressionis vitium, speciale peccatum, quia formali ratione sua præceptis negativis adversatur, sicut omissionis peccatum affirmativis.)

Respondeo dicendum, quòd nomen transgressionis à corporalibus motibus ad actus morales derivatum est. Dicitur autem aliquis secundùm corporalem motum transgredi, ex eo quòd graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, ut ultrà non transeat in moralibus, per præceptum negativum. Ergo transgressio propriè dicitur ex eo quòd aliquis agit aliquid contra præceptum negativum. Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod præceptum divinum. Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundùm hanc specialem rationem, quod est facere contra præceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter : uno quidem modo, secundùm quòd opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus; sicut enim ad propriam rationem justitiæ legalis pertinet attendere debitum præcepti, ita ad propriam rationem transgressionis

tantùm *Diverte*, sed *Psal.* XXXVI, vers. 27, ubi *Declina*, etsi utrobique ἐκκλινον græcè.

pertinet attendere contemptum præcepti. Alio modo, secundùm quòd distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmativo.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut justitia legalis est omnis virtus subjecto et quasi materialiter, ita etiam injustitia legalis est quasi materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum diffinivit Ambrosius secundùm rationem injustitiæ legalis.

Ad secundum dicendum, quòd inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis; consuetudo etiam honesta habet vim præcepti; quia, ut Augustinus dicit in Epist. *De jejunio Sabbati*, « mos populi Dei pro lege habendus est. » Et ideo tam peccatum quàm transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, et contra inclinationem naturalem.

Ad tertium dicendum, quòd omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundùm proprias rationes, sed secundùm quamdam specialem rationem, ut dictum est. Peccatum autem omissionis omnino à transgressione distinguitur.

ARTICULUS III.

Utrùm omissio sit speciale peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem; nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 71, art. 5), cùm de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria, putà cùm mulier corrupta est, quæ virginitatem vovit; vel cùm aliquis amisit rem quam restituere tenetur; vel cùm sacerdos tenetur celebrare, et habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 71, art. 5; et II, *Sent.*, dist. 35, art. 3; et qu. 2, de malo, art. 1.

3. Præterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quo incipiat esse. Sed hoc non est determinare in omissione; quia quandocumque non facit, similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponatur, tum quia bonum cujuslibet virtutis omitti potest, tum quia justitia, cui specialiùs videtur opponi, semper requirit aliquem actum, etiam in declinatione à malo, ut dictum est; omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Jac.*, IV: « Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi. »

(Conclusio. — Omissio, quæ boni debiti quod ad justitiam attinet, prætermissio est, speciale peccatum est, ab operatione boni debiti oppositi, et à vitiis quæ aliis virtutibus opponuntur, distinctum.)

Respondeo dicendum, quòd omissio importat prætermissionem boni, non autem cujuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet propriè ad justitiam: ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam; ad specialem autem justitiam, secundùm quòd debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde, eo modo quo justitia est specialis virtus, ut suprà habitum est (1), etiam omissio est speciale peccatum, distinctum à peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus. Eo verò modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quædam specialis pars justitiæ, distincta à declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio à transgressione distinguitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd omissio non est peccatum originale, sed actuale, non quia habet aliquem actum sibi essentialem (2), sed secundùm quòd negatio actûs reducitur ad

(1) Nimirum qu. 58, art. 6, 7 et 8, ubi explicantur quomodo sit justitia specialis, et materiam specialem habeat à generali justitia distinctam.

(2) Ut ex professo et plenius explicatum est 1, 2, qu. 71,

genus actûs. Et secundùm hoc, *non agere* accipitur ut *agere quoddam*, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 71, art. 6, ad 1).

Ad secundum dicendum, quòd omissio, sicut dictum est, non est nisi boni debiti ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile : unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito, vel non faciendo quod potest ad votum adimplendum per continentiæ observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere missam, nisi suppositâ debitâ opportunitate, quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem suppositâ facultate, quam si non habet, nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est de aliis.

Ad tertium dicendum, quòd sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, quæ pertinent ad declinandum à malo, ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis, quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad *semper*, sed ad tempus determinatum; et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quòd aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet. Quod quidem si sit præter ejus culpam, non omittit quod debet, ut dictum est; si verò sit propter ejus culpam præcedentem, putà cùm aliquis de sero se inebriavit, et non potest surgere ad matutinas, ut debet, dicunt quidam quòd tunc incipit peccatum omissionis, quando aliquis se applicat ad actum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum, quia dato quòd excitaretur per violentiam, et iret ad matutinas, non omitteret : unde patet quòd præcedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est quòd omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi; tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

art. 5, ubi conciliantur qui asserunt aliquem actum in qualibet omissione inveniri, et qui è contrario negant.

Ad quartum dicendum, quòd omissio directè opponitur justitiæ, ut dictum est; non enim est omissio boni alicujus virtutis, nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad justitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium, quàm ad demeritum culpæ, quia « bonum est ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus. » Et ideo ad justitiæ meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum omissionis sit gravius quàm peccatum transgressionis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd peccatum omissionis sit gravius quàm peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod *derelictum* (1); et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quàm peccatum transgressionis, quia majori expiatione indigebat, ut patet *Levit.*, V. Ergo peccatum omissionis est gravius quàm peccatum transgressionis.

2. Præterea, majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosophum in VIII *Ethic.* Sed *facere bonum*, cui opponitur omissio, est nobilior pars justitiæ quàm *declinare à malo*, cui opponitur transgressio, ut ex suprà dictis patet (art. 1, ad 3). Ergo omissio est gravius peccatum quàm transgressio.

3. Præterea, peccatum transgressionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quàm sit transgressio.

4. Præterea, major pœna est pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ, quæ debetur peccato omissionis, quàm pœna sensûs, quæ debetur peccato transgressionis, ut patet per Chrysostomum super *Matth.* Sed pœna proportionatur culpæ. Ergo gravius est peccatum omissionis quàm transgressionis.

Sed contra est, quòd facilius est abstinere à malo faciendo

(1) Sic Augustinus, quæst. 20 in *Levitic.* : *Si vocabulum*

quàm implere bonum. Ergo graviùs peccat, qui non abstinet à malo faciendo, quod est transgredi, quàm qui non implet bonum, quod est omittere.

(Conclusio. — Simpliciter et absolutè transgressio gravius peccatum est omissione, quò illa actui virtutis adversetur, hæc verò ejusdem actûs negationem importet, quanquam omissio aliqua gravior esse valeat aliquâ transgressione.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum in tantum est grave, in quantum à virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in X *Metaphys.* (text. 13). Unde contrarium magis distat à suo contrario, quàm simplex ejus negatio : sicut *nigrum* plus distat ab albo, quàm simpliciter *non album;* omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quòd transgressio contrariatur actui virtutis; omissio autem importat negationem ipsius : putà, peccatum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat; peccatum autem transgressionis, si contumeliam vel quamcumque injuriam eis inferat. Unde manifestum est quòd simpliciter et absolutè loquendo, transgressio (1) est gravius peccatum quàm omissio, licèt aliqua omissio possit esse gravior aliquâ transgessione.

Ad primum ergo dicendum, quòd delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem. Quandoque tamen strictè accipitur pro eo quòd omittitur aliquid de his quæ pertinent ad Deum, vel quando scienter et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet. Et sic habet quamdam gravitatem, ratione cujus majori expiatione indiget.

Ad secundum dicendum, quòd ei quod est bonum facere opponitur et *non facere bonum,* quod est omittere, et *facere malum*, quod est transgredi; sed primum *contradictoriè*, secundum *contrariè*, quod importat majorem distantiam. Et ideo transgressio est gravius peccatum.

discutiatur quid aliud sonat delictum nisi derelictum? Et qui delinquit, quid derelinquit nisi bonum?

(1) Quæ *peccatum commissionis*, 1, 2, qu. 72, art. 6, dicta est, ubi ejus et peccati omissionis differentia explicatur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut omissio opponitur præceptis affirmativis, ita transgressio opponitur præceptis negativis. Et ideo utrumque, si propriè accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem largè dici transgressio vel omissio, ex eo quòd aliquid sit præter præcepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum. Et sic utrumque largè accipiendo, potest esse peccatum veniale.

Ad quartum dicendum, quòd peccato transgressionis respondet, et *pœna damni*, propter aversionem à Deo, et *pœna sensûs*, propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solùm debetur *pœna damni*, sed etiam *pœna sensûs*, secundùm illud *Matth.*, VII : « Omnis arbor quæ non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur. » Et hoc propter radicem ex qua procedit, licèt non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

FINIS TOMI QUARTI.

INDEX.

PRIMA SECUNDÆ. (CONTINUATIO).

TRACTATUS

DE EXTERIORIBUS PRINCIPIIS ACTUUM HUMANORUM.

(Continuatio).

QUÆSTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei, in decem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit. 2

— II. Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia. 5

— III. Utrum homo possit diligere Deum super omnia, ex solis naturalibus, sine gratia. 7

— IV. Utrum homo, sine gratia, per sua naturalia, legis præcepta implere possit. 10

— V. Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia. 12

— VI. Utrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. 14

— VII. Utrum homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. 16

— VIII. Utrum homo sine gratia possit non peccare. 19

— IX. Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum absque auxilio gratiæ. 22

— X. Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. 24

QUÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum gratia ponat aliquid in anima. 27
— II. Utrum gratia sit qualitas animæ. 30
— III. Utrum gratia sit idem quod virtus. 32
— IV. Utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum. 35

QUÆSTIO CXI.

De divisione gratiæ, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam. 37
— II. Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem. 40
— III. Utrum gratia convenienter dividatur in præventientem et subsequentem. 42
— IV. Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur. 44
— V. Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. 47

QUÆSTIO CXII.

De causa gratiæ, in quinque articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum solus Deus sit causa gratiæ. 49
— II. Utrum requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis. 51
— III. Utrum necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. 53
— IV. Utrum gratia sit major in uno quam in alio. 55
— V. Utrum homo possit scire se habere gratiam. 57

QUÆSTIO CXIII.

De effectibus gratiæ, in decem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum. 61

ARTICULUS II. Utrum ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio. 63
— III. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii. 66
— IV. Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei. 69
V. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. 71
— VI. Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. 73
— VII. Utrum justificatio impii fiat in instanti vel successive. 75
— VIII. Utrum gratiæ infusio sit prima ordine naturæ inter ea quæ requirantur ad justificationem impii. 79
— IX. Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei. 81
— X. Utrum justificatio impii sit miraculosa. 83

QUÆSTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis, in decem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homo possit aliquid mereri a Deo. 86
— II. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. 88
— III. Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno. 90
— IV. Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. 93
— V. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. 95
— VI. Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam. 96
— VII. Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum. 99
— VIII. Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. 100
— IX. Utrum homo possit perseverantiam mereri. 102
— X. Utrum temporalia bona cadant sub merito. 104

SECUNDA SECUNDÆ.

Prologus. 107

QUÆSTIO I.

De fide, in decem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum objectum fidei sit veritas prima. 109
— II. Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. 111
— III. Utrum fidei possit subesse falsum. 113
— IV. Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum. 115
— V. Utrum ea quæ sunt fidei possint esse scita. 117
— VI. Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda. 119
— VII. Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint. 123
— VIII. Utrum articuli fidei convenienter enumerentur. 125
— IX. Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur. 129
— X. Utrum ad summum pontificem pertinent fidei symbolum ordinare. 132

QUÆSTIO II.

De actu fidei, in decem articulos diversa.

ARTICULUS I. Utrum credere sit cum assensione cogitare. 135
— II. Utrum convenienter distinguantur actus fidei, per hoc quod est credere Deo, credere Deum, et credere in Deum. 137
— III. Utrum credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem. 139
— IV. Utrum credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium. 141
— V. Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite. 143
— VI. Utrum omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam. 146

ARTICULUS VII. Utrum explicite credere mysterium incarnationis Christi, sit de necessitate salutis apud omnes. 148
— VIII. Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis. 151
— IX. Utrum credere sit meritorium. 153
— X. Utrum ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei minuat meritum fidei. 155

QUÆSTIO III.

De exteriori actu fidei, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum confessio sit actus fidei. 158
— II. Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem. 159

QUÆSTIO IV.

De ipsâ fidei virtute, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum hæc sit competens fidei diffinitio. *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* 162
— II. Utrum fides sit in intellectu sicut in subjecto. 166
— III. Utrum charitas sit forma fidei. 168
— IV. Utrum fides informis possit fieri formata vel e converso. 170
— V. Utrum fides sit virtus. 172
— VI. Utrum fides sit una virtus. 174
— VII. Utrum fides sit prima inter virtutes. 176
— VIII. Utrum fides certior sit scientia et aliis virtutibus intellectualibus. 179

QUÆSTIO V.

De habentibus fidem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem. 182
— II. Utrum in dæmonibus sit fides. 185
— III. Utrum qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. 187
— IV. Utrum fides possit esse major in uno, quam in alio. 189

QUÆSTIO VI.

De causa fidei, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum fides sit homini à Deo infusa. 191
— II. Utrum fides informis sit donum Dei. 193

QUÆSTIO VII.

De effectibus fidei, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum timor sit effectus fidei. 195
— II. Utrum purificatio cordis sit effectus fidei. 197

QUÆSTIO VIII.

De dono intellectus, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum intellectus sit donum Spiritus sancti. 199
— II. Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide. 201
— III. Utrum donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum. 203
— IV. Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam. 205
— V. Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. 206
— VI. Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis. 208
— VII. Utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet: *Beati mundo corde,* etc. 211
— VIII. Utrum in fructibus fides respondeat dono intellectus. 213

QUÆSTIO IX.

De dono scientiæ, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum scientia sit donum. 215
— II. Utrum scientiæ donum sit circa res divinas. 217
— III. Utrum scientiæ donum sit scientia practica. 219
— IV. Utrum dono scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet, *beati qui lugent,* etc. 221

QUÆSTIO X.

De infidelitate in communi, in duodecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum infidelitas sit peccatum. 223
— II. Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto. 225
— III. Utrum infidelitas sit maximum peccatorum. 227
— IV. Utrum omnis actio infidelis sit peccatum. 229
— V. Utrum sint plures infidelitatis species. 231
— VI. Utrum infidelitas gentilium seu paganorum sit cæteris gravior. 233
— VII. Utrum sit cum infidelibus publice disputandum. 235
— VIII. Utrum infideles compellendi sint ad fidem. 237
— IX. Utrum cum infidelibus possit communicari. 240
— X. Utrum infideles possint habere prælationem, seu dominium super fideles. 242
— XI. Utrum infidelium ritus sint tolerandi. 245
— XII. Utrum pueri Judæorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus, baptizandi. 247

QUÆSTIO XI.

De hæresi, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum hæresis sit infidelitatis species. 250
— II. Utrum hæresis sit proprie circa ea quæ sunt fidei. 253
— III. Utrum hæretici sint tolerandi. 256
— IV. Utrum revertentes ab hæresi, sint ab Ecclesia recipiendi. 258

QUÆSTIO XII.

De apostasia, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum apostasia pertineat ad infidelitatem. 261
— II. Utrum princeps propter apostasiam à fide, amittat dominium in subditos, ita quod obedire non teneantur. 263

QUÆSTIO XIII.

De peccato blasphemiæ in generali, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum blasphemia opponatur confessioni fidei. 266
— II. Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale. 268
— III. Utrum peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum. 269
— IV. Utrum damnati blasphement. 271

QUÆSTIO XIV.

De blasphemia in Spiritum sanctum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia. 273
— II. Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, etc. 276
— III. Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile. 279
— IV. Utrum homo possit primo peccare in Spiritum sanctum. 282

QUÆSTIO XV.

De vitiis oppositis scientiæ et intellectui, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum cæcitas mentis sit peccatum. 285
— II. Utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis. 287
— III. Utrum cæcitas mentis et hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus. 289

QUÆSTIO XVI.

De præceptis fidei, scientiæ et intellectus, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi. 291

ARTICULUS II. Utrum in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam et intellectum. 294

QUÆSTIO XVII.

De spe, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum spes sit virtus. 298
— II. Utrum beatitudo æterna sit objectum proprium spei. 300
— III. Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. 302
— IV. Utrum aliquis possit licite sperare in homine. 303
— V. Utrum spes sit virtus theologica. 305
— VI. Utrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. 307
— VII. Utrum spes præcedat fidem. 309
— VIII. Utrum charitas sit prior spe. 310

QUÆSTIO XVIII.

De subjecto spei, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto. 312
— II. Utrum spes sit in beatis. 314
— III. Utrum spes sit damnatis. 316
— IV. Utrum spes viatorum habeat certitudinem. 318

QUÆSTIO XIX.

De dono timoris, in duodecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum Deus possit timeri. 320
— II. Utrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem et mundanum. 321
— III. Utrum timor mundanus sit semper malus. 324
— IV. Utrum timor servilis sit bonus. 326
— V. Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. 328
— VI. Utrum timor servilis remaneat cum charitate. 329
— VII. Utrum timor sit initium sapientiæ. 331
— VIII. Utrum timor initialis differat secundum substantiam à timore filiali. 333

ARTICULUS IX. Utrum timor sit donum Spiritus sancti. 335
— X. Utrum crescente charitate diminuatur timor. 338
— XI. Utrum timor remaneat in patria. 339
— XII. Utrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris. 342

QUÆSTIO XX.

De desperatione, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum desperatio sit peccatum. 344
— II. Utrum desperatio sine infidelitate esse possit. 347
— III. Utrum desperatio sit maximum peccatorum. 349
— IV. Utrum desperatio ex acedia oriatur. 351

QUÆSTIO XXI.

De præsumptione, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti. 353
— II. Utrum præsumptio sit peccatum. 355
— III. Utrum præsumptio magis opponatur timori quam spei. 357
— IV. Utrum præsumptio causetur ex inani gloria. 359

QUÆSTIO XXII.

De præceptis pertinentibus ad spem et timorem, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum spes debeat dari aliquod præceptum. 361
— II. Utrum de timore fuerit dandum aliquod præceptum. 363

QUÆSTIO XXIII.

De charitate secundum se, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum charitas sit amicitia. 366
— II. Utrum charitas sit aliquid creatum in anima. 368
— III. Utrum charitas sit virtus. 371
— IV. Utrum charitas sit virtus specialis. 373
— V. Utrum charitas sit una virtus. 375
— VI. Utrum charitas sit excellentissima virtutum. 376

ARTICULUS I. VII. Utrum sine charitate possit esse aliqua vera virtus. 378
— VIII. Utrum charitas sit forma virtutum. 381

QUÆSTIO XXIV.

De charitatis subjecto, in duodecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum voluntas sit subjectum charitatis. 383
— II. Utrum charitas causetur in nobis ex infusione. 385
— III. Utrum charitas infundatur secundum capacitatem naturalium. 387
— IV. Utrum charitas augeri possit. 389
— V. Utrum charitas augeatur per additionem. 390
— VI. Utrum quolibet actu charitatis augeatur. 394
— VII. Utrum charitas augeatur in infinitum. 395
— VIII. Utrum charitas in hac vita possit esse perfecta. 398
— IX. Utrum convenienter distinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens et profecta. 400
— X. Utrum charitas possit diminui. 402
— XI. Utrum charitas semel habita possit amitti. 405
— XII. Utrum charitas amittatur per unum actum peccati mortalis. 408

QUÆSTIO XXV.

De objecto charitatis, in duodecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum dilectio charitatis, sistat an se extendat etiam ad proximum. 412
— II. Utrum charitas sit ex charitate diligenda. 414
— III. Utrum etiam creaturæ irrationalis sint ex charitate diligendæ. 416
— IV. Utrum homo debeat seipsum ex charitate diligere. 418
— V. Utrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere. 420
— VI. Utrum peccatores sint ex charitate diligendi. 421
— VII. Utrum peccatores diligant seipsos. 424
— VIII. Utrum sit necessitate charitatis, ut inimici diligantur. 427
— IX. Utrum sit de necessitate charitatis quod aliquis signa et effectus dilectionis inimico exibeat. 429

Articulus X. Utrum debeamus angelos ex charitate diligere. 431
— XI. Utrum debeamus dæmones ex charitate diligere. 432
— XII. Utrum convenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi. 434

QUÆSTIO XXVI.

De ordine charitatis, in tredecim articulos divisa.

Articulus I. Utrum in charitate sit ordo. 436
— II. Utrum Deus sit magis diligendus quam proximus. 438
— III. Utrum homo debeat ex charitate plus Deum diligere, quam seipsum. 440
— IV. Utrum homo ex charitate magis debeat diligere seipsum, quam proximum. 442
— V. Utrum homo magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium. 444
— VI. Utrum unus proximus sit magis diligendus, quam alius. 445
— VII. Utrum magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores. 448
— VIII. Utrum sit magis diligendus ille qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem. 451
— IX. Utrum homo ex charitate magis debeat diligere filium quam patrem. 453
— X. Utrum homo magis debeat diligere matrem, quam patrem. 455
— XI. Utrum homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem et matrem. 457
— XII. Utrum homo magis debeat diligere benefactorem, quam beneficiatum. 458
— XIII. Utrum ordo charitatis remaneat in patria. 460

QUÆSTIO XXVII.

De principali actu charitatis, qui est dilectio, in octo articulos divisa.

Articulus I. Utrum charitatis sit magis proprium amari, quam amare. 463

ARTICULUS II. Utrum amare secundum quod actus est charitatis, sit idem quod benevolentia. 465
— III. Utrum Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus. 467
IV. Utrum Deus in hac vita possit immediate amari. 469
— V. Utrum Deus possit totaliter amari. 471
— VI. Utrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. 473
— VII. Utrum sit magis meritorium diligere inimicum, quam amicum. 475
— VIII. Utrum sit magis meritorium diligere proximum, quam diligere Deum. 477

QUÆSTIO XXVIII.

De gaudio, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum gaudium in nobis sit effectus charitatis. 479
— II. Utrum gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. 481
— III. Utrum spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri. 483
— IV. Utrum gaudium sit virtus. 485

QUÆSTIO XXIX.

De pace, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum pax sit idem quod concordia. 487
— II. Utrum omnia appetant pacem. 489
— III. Utrum pax sit proprius effectus charitatis. 491
— IV. Utrum pax sit virtus. 493

QUÆSTIO XXX.

De misericordia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum malum sit proprio motivum ad misericordiam. 495
— II. Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis. 497
— III. Utrum misericordia sit virtus. 499
— IV. Utrum misericordia sit maxima virtutum. 502

QUÆSTIO XXXI.

De beneficentia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum beneficentia sit actus charitatis. 504
— II. Utrum sit omnibus benefaciendum. 506
— III. Utrum sit magis benefaciendum his qui sunt nobis magis conjuncti. 508
— IV. Utrum beneficentia sit virtus specialis. 511

QUÆSTIO XXXII.

De eleemosyna, in decem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum dare eleemosynam sit actus charitatis. 513
— II. Utrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur. 515
— III. Utrum eleemosynæ corporales sint potiores quam spirituales. 519
— IV. Utrum eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem. 521
— V. Utrum dare eleemosynam sit in præcepto. 524
— VI. Utrum quis debeat dare eleemosynam de necessario. 526
— VII. Utrum possit fieri eleemosyna de injuste acquisitis. 528
— VIII. Utrum ille qui est in potestate alicujus constitutus, possit eleemosynam facere. 531
— IX. Utrum propinquioribus sit magis eleemosyna danda. 534
— X. Utrum eleemosyna sit abundanter facienda. 536

QUÆSTIO XXXIII.

De correctione fraterna, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum fraterna correctio sit actus charitatis. 538
— II. Utrum correctio fraterna sit in præcepto. 540
— III. Utrum correctio fraterna pertineat solum ad prælatos. 544
— IV. Utrum quis teneatur corrigere prælatum suum. 546
— V. Utrum peccator debeat corripere delinquentem. 548

ARTICULUS VI. Utrum quis debeat à correctione cessare, propter timorem ne ille fiat deterior. 550
— VII. Utrum in correctione fraterna debeat, ex necessitate præcepti, admonitio secreta præcedere denuntiationem. 552
— VIII. Utrum testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem. 556

QUÆSTIO XXXIV.

De odio, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum quis possit Deum odio habere. 559
— II. Utrum odium Dei sit maximum peccatorum. 560
— III. Utrum omne odium proximi sit peccatum. 562
— IV. Utrum odium proximi sit gravissimum peccatorum quæ in proximum committuntur. 564
— V. Utrum odium sit vitium capitale. 566
— VI. Utrum odium oriatur ex invidia. 567

QUÆSTIO XXXV.

De acedia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum acedia sit peccatum. 570
— II. Utrum acedia sit speciale vitium. 573
— III. Utrum acedia sit peccatum mortale. 574
— IV. Utrum acedia debeat poni vitium capitale. 576

QUÆSTIO XXXVI.

De invidia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum invidia sit tristitia. 580
— II. Utrum invidia sit peccatum. 582
— III. Utrum invidia sit vitium mortale. 585
— IV. Utrum invidia sit vitium capitale. 586

QUÆSTIO XXXVII.

De discordia, quæ paci opponitur, in duos articulos divisa.

ARTICULUS. I. Utrum discordia sit peccatum. 589
— II. Utrum discordia sit filia inanis gloriæ. 592

QUÆSTIO XXXVIII.

De contentione, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum contentio sit peccatum mortale. 594
— II. Utrum contentio sit filia inanis gloriæ. 596

QUÆSTIO XXXIX.

De schismate, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum schisma sit peccatum speciale. 598
— II. Utrum schisma sit gravius peccatum infidelitate. 600
— III. Utrum schismatici habeant aliquam potestatem. 603
— IV. Utrum sit conveniens pœna schismaticorum, ut excommunicentur. 605

QUÆSTIO XL.

De bello, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum bellare sit semper peccatum. 607
— II. Utrum clericis et episcopis sit licitum pugnare. 610
— III. Utrum sit licitum in bellis uti insidiis. 613
— IV. Utrum liceat diebus festis bellare. 614

QUÆSTIO XLI.

De rixa, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum rixa sit semper peccatum. 616
— II. Utrum rixa sit filia iræ. 618

QUÆSTIO XLII.

De seditione, quæ paci opponitur, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum seditio sit speciale peccatum, ab aliis distinctum. 620
— II. Utrum seditio sit semper peccatum mortale. 622

QUÆSTIO XLIII.

De scandalo, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum scandalum convenienter diffiniatur, quod

est *dictum vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ.* 624
— II. Utrum scandalum sit peccatum. 628
— III. Utrum scandalum sit speciale peccatum. 630
— IV. Utrum scandalum sit peccatum mortale. 631
— V. Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. 633
— VI. Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. 635
— VII. Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda. 636
— VIII. Utrum propter scandalum sit temporalia dimittenda. 640

QUÆSTIO XLIV.

De præceptis charitatis, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum de charitate debeat dari aliquod præceptum. 643
— II. Utrum de charitate fuerint danda duo præcepta. 646
— III. Utrum sufficiant duo præcepta charitatis. 647
— IV. Utrum convenienter mandetur quod Deus diligatur ex toto corde. 650
— V. Utrum super hoc : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;* convenienter addatur : *Ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.* 651
— VI. Utrum hoc præceptum de dilectione Dei in via impleri. 653
— VII. Utrum convenienter detur præceptum de dilectione proximi. 655
— VIII. Utrum ordo charitatis sub præcepto. 656

QUÆSTIO XLV.

De dono sapientiæ, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum sapientia debeat inter dona Spiritus sancti computari. 658
— II. Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subjecto. 661
— III. Utrum sapientia sit speculativa tantum, an etiam practica. 663

ARTICULUS IV. Utrum sapientia possit esse sine gratia et cum peccato mortali. 664
— V. Utrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam. 666
— VI. Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiæ. 667

QUÆSTIO XLVI.

De stultitia, quæ sapientiæ opposita est, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum stultitia opponatur sapientiæ. 670
— II. Utrum stultitia sit peccatum. 672
— III. Utrum stultitia sit luxuriæ filia. 673

QUÆSTIO XLVII.

De prudentia secundum se, in sexdecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva an in appetiva. 675
— II. Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam. 677
— III. Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium. 679
— IV. Utrum prudentia sit virtus. 681
— V. Utrum prudentia sit virtus specialis. 683
— VI. Utrum prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. 685
— VII. Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. 687
— VIII. Utrum præcipere sit principalis actus prudentiæ. 688
— IX. Utrum sollicitudo pertineat ad prudentiam. 690
— X. Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis. 692
— XI. Utrum prudentia quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. 994
— XII. Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus. 696
— XIII. Utrum prudentia possit esse in peccatoribus. 697

ARTICULUS XIV. Utrum prudentia sit in omnibus habentibus gratiam. 699
— XV. Utrum prudentia in sit nobis à natura. 701
— XVI. Utrum prudentia possit amitti per oblivionem. 703

QUÆSTIO XLVIII.

De partibus prudentiæ in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum convenienter assignenter tres partes prudentiæ. 705

QUÆSTIO XLIX.

De singulis prudentiæ partibus integralibus, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum memoria sit pars prudentiæ. 709
— II. Utrum intellectus sit pars prudentiæ. 711
— III. Utrum docilitas debeat poni pars prudentiæ. 713
— IV. Utrum solertia sit pars prudentiæ. 715
— V. Utrum ratio debeat poni pars prudentiæ. 717
— VI. Utrum providentia debeat poni pars prudentiæ. 718
— VII Utrum circonspectio possit esse pars prudentiæ. 720
— VIII. Utrum cautio debeat poni pars prudentiæ. 721

QUÆSTIO L.

De prudentiæ partibus subjectivis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum regnativa debeat poni species prudentiæ. 723
— II. Utrum politica convenienter ponatur pars prudentiæ. 725
— III. Utrum œconomica debeat poni species prudentiæ. 726
— IV. Utrum militaris debeat poni species prudentiæ. 728

QUÆSTIO LI.

De virtutibus adjunctis prudentiæ, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum eubulia sit virtus. 730

ARTICULUS II. Utrum eubulia sit virtus distincta a prudentia. 732
— III. Utrum synesis sit virtus. 734
— IV. Utrum gnome sit specialis virtus. 736

QUÆSTIO LII.

De dono consilii, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum consilium debeat poni inter dona Spiritus sancti. 738
— II. Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ. 740
— III. Utrum donum consilii maneat in patria. 742
— IV. Utrum quinta beatitudo, quæ est de misericordia, respondeat dono consilii. 744

QUÆSTIO LIII.

De vitiis prudentiæ oppositis, et primo de imprudentia, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum imprudentia sit peccatum. 746
— II. Utrum imprudentia sit speciale peccatum. 748
— III. Utrum præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum. 750
— IV. Utrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum. 752
— V. Utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum. 754
— VI. Utrum prædicta vitia oriantur ex luxuria. 755

QUÆSTIO LIV.

De negligentia, in tres articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum negligentia sit peccatum speciale. 757
— II. Utrum negligentia opponatur prudentiæ. 759
— III. Utrum negligentia possit esse peccatum mortale. 760

QUÆSTIO LV.

De vitiis oppositis prudentiæ secundum similitudinem, et primo de prudentia carnis, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum prudentia carnis sit peccatum. 762

ARTICULUS II. Utrum prudentia carnis sit peccatum mortale. 764
— III. Utrum astutia sit speciale peccatum. 766
— IV. Utrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens. 768
— V. Utrum fraus ad astutiam pertineat. 769
— VI. Utrum licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. 771
— VII. Utrum quis debeat esse sollicitus futurorum. 773
— VIII. Utrum hujusmodi vitia oriantur ex avaritia. 774

QUÆSTIO LVI.

De præceptis ad prudentiam pertinentibus in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi. 776
— II. Utrum in veteri lege fuerint convenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ. 778

QUÆSTIO LVII.

De jure, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum jus sit objectum justitiæ. 780
— II. Utrum jus convenienter dividatur in jus naturale et jus positivum. 782
— III. Utrum jus gentium sit idem cum jure naturali. 784
— IV. Utrum debeat specialiter distingui jus paternum et dominativum. 786

QUÆSTIO LVIII.

De justitia, in duodecim articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum convenienter diffiniatur justitia, quod est *perpetua et constans voluntas, jus suum unicuique tribuendi.* 789
— II. Utrum justitia semper sit ad alterum. 791
— III. Utrum justitia sit virtus. 794
— IV. Utrum justitia sit in voluntate sicut in subjecto. 795

ARTICULUS V. Utrum justitia sit virtus generalis. 797
— VI. Utrum justitia secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. 799
— VII. Utrum sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem. 801
— VIII. Utrum justitia particularis habeat materiam specialem. 803
— IX. Utrum justitia sit circa passiones. 805
— X. Utrum medium justitiæ sit medium rei. 807
— XI. Utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est. 809
— XII. Utrum justitia præemineat inter omnes virtutes morales. 811

QUÆSTIO LIX.

De injustitia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum injustitia sit vitium speciale. 813
— II. Utrum aliquis dicatur injustus ex hoc quod facit injustum. 815
— III. Utrum aliquis possit pati injustum, volens. 817
— IV. Utrum quicumque facit injustum, peccet mortaliter. 819

QUÆSTIO LX.

De judicio, in sex articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum judicium sit actus justitiæ. 821
— II. Utrum sit licitum judicare. 823
— III. Utrum judicium ex suspicione procedens, sit illicitum. 825
— IV. Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. 827
— V. Utrum sit semper secundum leges scriptas judicandum. 830
— VI. Utrum per usurpationem reddatur perversum. 831

QUÆSTIO LXI.

De divisione justitiæ in commutativam et distributivam, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS. I. Utrum convenienter ponantur duæ species justitiæ, scilicet commutativa et distributiva. 834

ARTICULUS II. Utrum medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva et commutativa. 837
— III. Utrum materia utriusque justitiæ sit diversa. 839
— IV. Utrum *justum* sit simpliciter idem quod *contra passum*. 842

QUÆSTIO LXII.

De restitutione, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum restitutio sit actus justitiæ commutativæ. 844
— II. Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est. 846
— III. Utrum sufficiat restituere simplum quod injuste ablatum est. 849
— IV. Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit. 850
— V. Utrum oporteat semper restitutionem facere ei a quo acceptum est aliquid. 852
— VI. Utrum teneatur semper restituere ille qui accepit. 854
— VII. Utrum illi qui non receperunt teneantur restituere. 856
— VIII. Utrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre. 859

QUÆSTIO LXIII.

De acceptione personarum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum personarum acceptio sit peccatum. 861
— II. Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio. 863
— III. Utrum in exhibitione honoris et reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum. 865
— IV. Utrum in judiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum. 867

QUÆSTIO LXIV.

De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, et primo de homicidio, in octo articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum occidere quæcumque viventia sit illicitum. 870

ARTICULUS II. Utrum sit licitum occidere peccatores. 871
— III. Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. 873
— IV. Utrum occidere malefactores liceat clericis. 875
V. Utrum liceat alicui occidere seipsum. 877
— VI. Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem. 880
— VII. Utrum liceat alicui occidere aliquem se defendendo. 882
— VIII. Utrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum. 884

QUÆSTIO LXV.

De mutilatione membrorum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum. 885
— II. Utrum liceat patribus verberare filios, aut dominis servos. 889
— III. Utrum liceat aliquem hominem incarcerare. 891
— IV. Utrum peccatum gravetur ex hoc quod prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. 892

QUÆSTIO LXVI.

De peccatis justitiæ oppositis, quæ fiunt in rebus, et primo de facto, in novem articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. 894
— II. Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. 896
— III. Utrum sit de ratione furti occulte accipere rem alienam. 898
— IV. Utrum furtum et rapina sint peccata differentia specie. 900
— V. Utrum furtum semper sit peccatum. 901
— VI. Utrum furtum sit peccatum mortale. 903
— VII. Utrum liceat alicui furari propter necessitatem. 905
— VIII. Utrum rapina possit fieri sine peccato. 907
— IX. Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina. 909

QUÆSTIO LXVII.

De oppositis vitiis commutativæ justitiæ, quæ consistunt in verbis, et primo de injustitia judicis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum quis possit juste judicare eum qui non est sibi subjectus. 911
— II. Utrum judici liceat judicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. 913
— III. Utrum judex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator. 915
— IV. Utrum judex licite possit pœnam relaxare. 917

QUÆSTIO LXVIII.

De pertinentibus ad justam accusationem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homo teneatur ad accusandum. 919
— II. Utrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri. 921
— III. Utrum accusatio reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem et tergiversationem. 923
— IV. Utrum accusator qui in probatione defecerit, teneatur ad pœnam talionis. 925

QUÆSTIO LXIX.

De vitiis contra justitiam ex parte rei, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur. 927
— II. Utrum accusato liceat calumniose se defendere. 929
— III. Utrum reo liceat judicium per appellationem declinare. 931
— IV. Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. 934

QUÆSTIO LXX.

De injustitia ad testis personam pertinente, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum. 936
— II. Utrum sufficiat duorum vel trium testimonium. 938
— III. Utrum alicujus testimonium sit absque ejus culpa repellendum. 941
— IV. Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale. 943

QUÆSTIO LXXI.

De injustitia in judiciis ex parte advocatorum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS. I. Utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. 945
— II. Utrum convenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi. 947
— III. Utrum advocatus peccet, si injustam causam defendat. 949
— IV. Utrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. 951

QUÆSTIO LXXII.

De verborum injuriis extra judicium, et primo de contumelia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum contumelia consistat in verbis. 953
— II. Utrum contumelia sive convitium sit peccatum mortale. 955
— III. Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere. 958
— IV. Utrum contumelia oriatur ex ira. 960

QUÆSTIO LXXIII.

De detractione, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum detractio convenienter diffiniatur, quod est denigratio alienæ famæ per verba. 964

ARTICULUS II. Utrum detractio sit peccatum mortale. 963
— III. Utrum detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. 966
— IV. Utrum audiens qui tolerat detrahentem, graviter peccet. 969

QUÆSTIO LXXIV.

De susurratione, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum susurratio sit peccatum distinctum à detractione. 971
— II. Utrum detractio sit gravius peccatum quàm susurratio. 973

QUÆSTIO LXXV.

De derisione, in duos articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum derisio sit speciale peccatum, ab aliis præmissis distinctum. 975
— II. Utrum derisio possit esse peccatum mortale. 977

QUÆSTIO LXXVI.

De maledictione, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum liceat maledicere aliquem. 979
II. Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere. 982
— III. Utrum maledicere sit peccatum mortale. 983
— IV. Utrum maledicere sit gravius peccatum quam detractio. 984

QUÆSTIO LXXVII.

De fraudulentia in emptionibus et venditionibus contingente, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum licite aliquis possit vendere rem pluris quam valeat. 987
— II. Utrum venditio reddatur illicita propter defectum rei venditæ. 990
— III. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ. 992

ARTICULUS IV. Utrum liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere. 995

QUÆSTIO LXXVIII.

De vitio usuræ in mutuis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULUS I. Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum. 998
— II. Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. 1002
— III. Utrum quidquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur. 1006
— IV. Utrum liceat pecuniam accipere mutua sub usura. 1008

QUÆSTIO LXXIX.

De integralibus justitiæ partibus, quæ sunt facere bonum *et* declinare a malo, *in quatuor articulos divisa.*

ARTICULUS I. Utrum declinare à malo et facere bonum sint partes justitiæ. 1010
— II. Utrum transgressio sit speciale peccatum. 1012
— III. Utrum omissio sit speciale peccatum. 1014
— IV. Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis. 1017

FINIS INDICIS TOMI QUARTI.

3

VESONTIONE. — EX TYPIS OUTHENIN-CHALANDRE FILII.